مولانا آزاد لائبریری

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ڈاکٹر رام بابو سکسینہ کلکشن

(عطیہ: مسز آفتاب سکسینہ)

881

Presentation Copy from the Author

10/5/46

سلسلۂ آصفیہ ۴۸

مبادیٔ فلسفہ

حصۂ اوّل

یا

فلسفہ کی پہلی کتاب

از

عبد الماجد

بی اے، سابق فیلو جامعۂ عثمانیہ، سابق رکن علیگڈھ یونیورسٹی، مصنف
"فلسفۂ جذبات" مترجم "مکالمات برکلے" وغیرہ

باہتمام مولوی مسعود علی صاحب ندوی

مطبوعہ معارف پریس اعظمگڈھ

سنہ ۱۹۳۱ء

M.A.LIBRARY, A.M.U.
U33071

۳۳۰۷۱
CHECKED-2002
۱۸۸

فہرست مضامین

		صفحات
دیباچہ		۲ - ۴
باب ۱	فلسفہ و مذاہبِ فلسفہ پر ایک نظر	۱ - ۳۵
باب ۲	مل کی منطق	۳۶ - ۹۶
باب ۳	مقدمۂ مکالماتِ برکلے"	۹۷ - ۱۱۰
باب ۴	عادت و فلسفۂ عادت	۱۱۱ - ۱۵۰
باب ۵	نفس و مفرداتِ نفس	۱۵۱ - ۱۶۳
باب ۶	ماہیتِ جذبات	۱۶۴ - ۱۸۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

مبادی فلسفہ حصہ اوّل جس کا عام فہم نام فلسفہ کی پہلی کتاب ہی، کوئی مستقل تصنیف نہیں چند قدیم متفرق فلسفیانہ مقالات کا مجموعہ ہے، ایک زمانہ تھا، کہ لکھنے کا موضوع عموماً، مغربی فلسفہ ہی کا کوئی نہ کوئی عنوان رہا کرتا تھا حسن ظن رکھنے والے احباب کا گروہ اسوقت بھی حوصلہ افزائی کرتا رہا، اور اب بھی اسی گروہ کا اصرار ہی، کہ یہ ہیچمیرزا اپنی کل فلسفیانہ تحریروں کو یکجا کرکے شائع کردے، پیش نظر مجموعہ اسی ارشاد کی تعمیل کی پہلی قسط ہی،

ان مقالات کے دو ابتدائی ابواب یعنی "فلسفہ اور مذاہب" فلسفہ اور "دل کی منطق" رسالہ الناظر (لکھنؤ) میں بطور مضامین شائع ہوئے تھے پہلا جنوری سنہ ۲۱ء میں اور

دوسرا سنہ ۱۴ء کے تین پرچون مین، باب سوم ترجمۂ "مکالمات برکلے" کا مقدمہ ہی جو کتاب کے ساتھ شروع سنہ ۱۹ء مین شائع ہوا تھا، باب (۴) "عادت و فلسفۂ عادت" رسالہ ادیب (الہ آباد) مین سنہ ۳۱ء مین دو نمبرون مین نکلا تھا، باب (۵) "نفس مفردات نفس" راقم کی ایک غیر مطبوعہ و ناتمام تصنیف کے مسودہ کا باب اول ہے، باب (۶) ماہیت جذبات راقم کی سب سے پہلی فلسفیانہ تصنیف "فلسفۂ جذبات" سے منقول ہے جسکا پہلا اڈیشن اپریل سنہ ۱۴ء مین شائع ہوا تھا، اور تیسرا اڈیشن کہنا چاہیے کہ نیا ہو کر اسی سنہ ۳۱ء مین نکلا ہے،

مقالات اب پُرانے ہو چکے ہین، لیکن اس مجموعہ کے مرتب کرتے وقت سب پر پوری پوری نظر ثانی کر لی گئی ہے، صرف اجمالی ہی نہین بلکہ تفصیل کے ساتھ ایک ایک جملہ پر اور ہر ہر فقرہ پر قطع و برید، تبدیل و ترمیم، حذف و اضافہ، لفظون اور عبارتون مین بکثرت ہوا ہے، اور زبان کو صاف و سلیس، روان و شگفتہ بنا دینے کی امکان بھر کوشش کی گئی ہے، بعض مقامات پر صفحے کے صفحے بدل کر بالکل نئے ہو گئے ہین، اس لحاظ سے یہ مجموعہ ایک مستقل وجدید تصنیف کے حکم مین بھی رکھا جا سکتا ہے،

مُلک کی مختلف یونیورسٹیون کے نصاب مین اب ادب اردو داخل ہو چکا ہے، ممکن ہے کہ ان درجون کے طالب علمون کو سنجیدہ مباحث پر، مقالہ نگاری و مضمون نویسی کی مشق مین اپنے ایک پیش رو کی حقیر کوششون سے کچھ تھوڑی بہت مدد مل جائے، ادب کے علاوہ فلسفہ کے طلبہ بھی عجب نہین کہ اپنی زبان مین فلسفہ کے بعض مسائل کے روشناس

ہوجانے سے کچھ نفع ہی محسوس کریں احبابِ کرام کا حُسنِ ظن اگر قائم رہا، تو مبادیِ فلسفہ کی دوسری جلد بھی انشاء اللہ جلد مُرتب ہوکر شایع ہوسکے گی،

راقم سطور کے جس دورِ زندگی میں ابتدائیہ مضامین سپردِ قلم ہوئے تھے، اُسوقت سب سے زیادہ حوصلہ افزائی مولوی عبدالحق صاحب بی، اے معتمد انجمن ترقی اردو کی جانب سے ہوئی تھی، ناسپاسی ہوگی، اگر اس موقع پر موصوف کا ذکر شکرگذاری اور ممنونیت کیساتھ نہ کیا جائے

دریاباد، بارہ بنکی،
ستمبر سنہ ۱۹۳۱ء

عبدالماجد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب (۱)

فلسفہ اور مذاہبِ فلسفہ پر ایک نظر

کائنات و اجزاے کائنات پر کوئی نظر کرنا چاہے، تو مختلف و متعدد حیثیات سے کر سکتا ہے، مثلاً ایک اس حیثیت سے کہ فلاں فلاں چیزوں سے ہماری روزانہ زندگی کی ضروریات میں کیا کیا سہولتیں پیدا ہوتی ہیں، یا مثلاً اس لحاظ سے کہ مشاہدۂ موجودات سے دل کن کن شاعرانہ جذبات سے متاثر ہوتا ہے وغیرہ ذالک۔ لیکن اگر نفع و ضرر، حسن و قبح سے قطع نظر کر کے، خالص علمی تحقیق مقصود ہے تو اس نقطۂ خیال سے کائنات پر نظر کرنے کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک یہ کہ مختلف اشیاء کے متعلق مختلف آلاتِ حواس کی وساطت سے کیا کیا معلومات حاصل ہیں؟ مثلاً فرض کیا، اس وقت ایک پھول ہمارے سامنے رکھا ہوا ہے جب ہم اُسے آنکھ سے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سرخ ہے، ہاتھ سے چھوتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ رقیق و سیال نہیں، ایک جامد جسم رکھتا ہے، ہاتھ میں اٹھاتے ہیں تو کچھ نہ کچھ

وزن محسوس ہوتا ہے، اُچھالتے ہین تو میز پر گرنے سے کچھ آواز پیدا ہوتی ہے، ناک سے سونگھتے ہین تو خوشبو کا ادراک ہوتا ہے، آگ پر رکھ دیتے ہین تو جل کر خاکستر ہو جاتا ہے، غرض ان تجربات سے ہمین پھول کی مختلف صفات واعراض، رنگ، ثقل، وزن، آواز، خوشبو وغیرہ کا علم حاصل ہوتا ہے، ان کیفیات وصفات کو خواص اشیاء سے بھی تعبیر کرتے ہین، اور جب کسی متعین شعبہ کے اندر خواص اشیاء کا کوئی مرتّب و منظّم علم حاصل ہو جاتا ہے تو اُسی سائنس کہتے ہین، علم کے مرتب و منظم ہونیسے مراد یہ ہے کہ اس علم کے تمام اجزا باہم دگر علت و معلول کے سلسلے مین مربوط ہون یعنی یہ معلوم رہے کہ فلان فلان خواص کے مجتمع ہو جانے سے فلان نیا خاصہ ظہور مین آئے گا، اور فلان واقعہ کی توجیہ و تعلیل فلان فلان اسباب کی بنا پر کی جا سکتی ہے،

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ خواص اشیاء بہ لحاظ اپنی نوعیت کے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہین اسی واسطے سائنس کے بھی مختلف اصناف ہوتے ہین، ہر صنف ایک ہی نوع یا مماثل انواع کے خواص کو لیتی ہے اور صرف انھین سے بحث کرتی ہے، مثلاً سائنس کا ایک شعبہ، وزن، حرارت، آواز، رنگ وغیرہ سے بحث کرتا ہے، اس کو **طبیعات** کہتے ہین، دوسرے شعبے مین اشیاء عالم کی ترکیب و تحلیل اور اُن کے خواص ترکیبی و تحلیلی سے بحث کیجاتی ہے، اس کا نام **کیمیا** یا **کیمیائیات** ہے، ایک اور شعبہ مین اجسام کے صرف خواص حیاتی کی تحقیق کی جاتی ہے، اسے **علم الحیات** سے موسوم کرتے ہین، اسی طرح سائنس کے بیسیون دیگر اصناف ہین، پھر ان مین سے ہر صنف بجائے خود متعدد

اصناف پر منقسم ہوتی ہے، مثلاً تشریح علم افعال الاعضا، نباتیات، حیوانیات، یہ سب علم الحیات کے تحتانی اصناف ہین،

موجودات عالم پر علمی حیثیت سے نظر کرنے کی ایک صورت یہ ہوئی، جیسے ہم ابھی کہہ آئے ہین، اور جس کے نتائج کو سائنس سے تعبیر کیا جاتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ اجزاے کائنات کی علت غائی پر عقل کی روشنی مین غور کیا جائے، اور حدود عقل کے اندر رہ کر یہ دیکھا جائے کہ فلان شئے کا وجود کس آخری غرض، کس انتہائی مقصد کیلئے ہے، جو علم کائنات پر اس حیثیت سے نظر کرتا ہے اس کا نام فلسفہ ہے، سائنس اور فلسفہ کے فرق کو ایک واضح مثال کے ذریعہ سے یون سمجھنا چاہیے، کہ مثلاً علم الحیات کے مطالعہ سے ہمین یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ جب تک انسان کے گرد و پیش چند خاص حالات مجتمع ہین، مثلاً ایک خاص مقدار مین حرارت، ایک خاص درجہ کی روشنی، ایک خاص قسم کی آب و ہوا، اسوقت تک انسان زندہ ہے، اور جہان ان حالات مین کوئی اہم تغیر واقع ہوا، انسان کی زندگی کا خاتمہ ہوجاتا ہے، لیکن یہ مسئلہ کہ انسان کی زندگی کا مقصد کیا ہے، ایسا ہے، جسے علم الحیات یا سائنس کا کوئی دوسرا شعبہ ہاتھ نہین لگا سکتا، اس سوال کا جواب دینا فلسفہ کا کام ہے،

یہ سچ ہے کہ اغراض و مقاصد کی تلاش ہر عامی سا عامی شخص بھی اپنی روزانہ زندگی مین کیا کرتا ہے، مگر فرق یہ ہے کہ اس کے سوالات اشیا کے قریبی و فوری اغراض سے متعلق ہوتے ہین، بہ خلاف اس کے ایک فلسفی کے خیالات کا تعلق ہمیشہ اشیا کے

اغراض بعیدہ و مقاصد اولی سے ہوتا ہے، اگر کوئی یہ دریافت کرے کہ یہ کاغذ اس وقت میز پر کیوں رکھا ہوا ہے، تو یہ ایک عامیانہ استفسار ہے لیکن اگر وہی شخص یہ دریافت کرے کہ کاغذ کے عالم وجود میں آنے کی کیا مصلحت، کیا غرض ہے، تو اب یہ ایک فلسفیانہ مسئلہ بن جائے گا،

ایک دوسرے پیرایہ میں فلسفہ کی تعریف ان الفاظ میں بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ، وہ علم ہے جس میں موجودات کے متعلق وسیع ترین کلیات قائم کیے جاتے ہیں، مثال کے لئے ہم ایک نہایت عام واقعہ طلوع آفتاب کو لیتے ہیں، آفتاب کا طلوع ہونا ہر عامی شخص روزانہ دیکھتا ہے اور اس بنا پر یقین رکھتا ہے کہ آئندہ بھی ہر روز طلوع ہوتا رہے گا، وہ اس یقین پر کوئی کوئی استدلال نہیں پیش کر سکتا، بلکہ صرف عادت کی بنا پر اُسے اعتقاداً[1] مانتا ہے، ایک

---

[1] ہماری حیات نفسی کا یہ ایک قانون ہے کہ جب ہم دو چیزوں کو ایک یا چند بار ایک ساتھ محسوس کر چکے ہیں، تو آئندہ جب کبھی ان میں سے تنہا ایک چیز ہمارے تجربہ میں آتی ہے تو اوس کے ساتھ ہی دوسری چیز بھی ہماری یاد میں تازہ ہو جاتی ہے اور ہم اکثر غلطی سے دونوں کو لازم و ملزوم سمجھ لیتے ہیں چنانچہ مثال مندرجۂ متن میں، ایک عامی شخص جب چند بار دوسرے دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع ہونے ان دونوں واقعات کو چند بار ساتھ مشاہدہ کر چکتا ہے، تو وہ از خود یہ یقین کرنے لگتا ہے کہ یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں، اور جب دوسرا دن ہوگا، تو خواہ مخواہ آفتاب نکلے گا، اس قانون نفسی کی کسی قدر مزید تشریح، مصنف کے فلسفۂ جذبات (طبع سوم) میں ملے گی،

سائنس دان اس سے بڑھ کر یہ کرتا ہے، کہ زمین کی گردش محوری، آفتاب سے اسکا تعلق، اور اسی طرح کے دیگر اسباب طبعی کی تحقیق کرتا ہے، اور پھر اُن سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جب تک یہ اسباب طبعی قائم ہین، اس وقت تک اُن کے معلول (طلوع آفتاب) کا روزمرہ واقع ہوتے رہنا لازمی ہے، لیکن ایک فلسفی اس سے بھی آگے، اور بہت آگے بڑھ جاتا ہے، وہ یہ ملحوظ رکھتا ہے، کہ ہر جسم مین قوت کشش پائی جاتی ہے، اور جون جون اجسام کے درمیان فاصلہ بڑھتا جاتا ہے، اُسی نسبت سے یہ قوت مدھم پڑتی جاتی ہے، وہ اُسے بھی پیش نظر رکھتا ہے، کہ آکسیجن وہائڈروجن مین ایک خاص تناسب سے جب امتزاج ہوتا ہے تو ہمیشہ ان کا مرکب پانی کی شکل قبول کر لیتا ہے، وہ یہ بھی نظر انداز نہین کرتا کہ جتنے افراد پیدا ہوتے ہین، انھین ایک خاص زندگی کے بعد ہمیشہ موت کے ہاتھ سے مغلوب ہونا پڑتا ہے، یہ سب کلیات جنمین سے ایک طبعیات کے متعلق ہے، دوسرا کیمسٹری کے، اور تیسرا علم الحیات کے، بظاہر باہم بالکل غیر متعلق معلوم ہوتے ہین، لیکن ایک فلسفی انھین کلیات پر جنھین سائنس دان فرداً فرداً اور متفرق طور پر جانتا ہے، یکجائی نظر ڈالتا ہے، اور جو اصل اصول ان مختلف مثالون کی تہ مین بطور قدر مشترک کے مضمر ہے، وہ ان سے منتزع کر لیتا ہے، یعنی ان تمام کلیات سے ایک وسیع تر و عام تر کلیہ یہ مستنبط ہوتا ہے کہ کائنات کی ہر شے، خواہ جاندار ہو یا بے جان، مرکب ہو یا مفرد، ایک معین قانون، ایک مخصوص ضابطہ، ایک خاص نظام کی پابند ہے، جسمین کوئی خلل و تغیر نہین ہوتا، اور جس کے ساتھ اس کی ہر حرکت و سکون، ترکیب و تحلیل، موت و حیات وابستہ ہے، ایک فلسفی

کی نگاہ اسی نکتہ پر پہونچ جاتی ہے، اور اسی کلّیہ کے تحت میں "طلوع آفتاب" کو لاکر وہ یہ استدلال قائم کرتا ہے کہ چونکہ یہ واقعہ بھی اسی مرتّب و منظّم کائنات کا ایک جزو ہے، اس لئے لازمی ہے کہ اس میں بھی کوئی مستمر ترتیب پائی جاتی ہو، اور اس لئے ایک میعاد معین کے بعد اس کا طلوع ہوتے رہنا یقینی ہے۔

ایک اور طریقہ سے فلسفہ کی ماہیت یوں بھی سمجھائی جاسکتی ہے کہ جس علم میں کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اس کے عوارض انفرادی و مختصات شخصی و نوعی تمام یا تقریبًا تمام حذف کردئے جائیں، اور اس مسئلہ کی طرف کلّی یا عمومی حیثیت سے سروکار رکھا جائے، اسی کا نام فلسفہ ہے، زید کو کھانا کھاتے ہوئے دیکھکر کوئی شخص اگر یہ سوال دریافت کرے کہ وہ کب کھاتا ہے، کیا کھاتا ہے، کس طرح کھاتا ہے؟ وغیرہ تو اس کی فکر ایک عامیانہ فکر سے زیادہ بلند نہیں لیکن اگر وہی شخص کھانے والے کے عوارض ذاتی و مختصات شخصی کو نظر انداز کرکے صرف عمومی حیثیت سے اس مسئلہ کو لے، اور ان سوالات پر غور کرنے لگے کہ غذا کی طلب انسان کو کیوں ہوتی ہے؟ حیات انسانی پر غذا کے کیا اثرات ہوتے ہیں؟ غذا کے کیا کیا اقسام و مدارج ہوتے ہیں؟ تو اُسے ایک سائنٹفک موضوع بحث سے تعبیر کیا جائے گا، اس لئے کہ اب سوالات میں مختصات شخصی فنا ہوگئے ہیں، زید و عمر کی شخصیت سے کوئی بحث نہیں رہی تاہم مختصات نوعی اب بھی قائم ہیں، لیکن اگر ان سے بھی قطع نظر کرلیا جائے اور مسئلہ میں انتہائی تعمیم پیدا کردی جائے، یعنی یہ سوالات پیش نظر ہوجائیں کہ خود

بدل یا تحلّل کی کیا حقیقت ہے؟ اور سائنس دان جو اس کے لازمی و ضروری ہونے پر زور دیتا ہے، سو خود "لزوم" اور "ضرورت" کا کیا مفہوم ہے؟ تو اب یہ سوالات فلسفہ کے دائرہ مین آجائین گے، اور جو شخص غور و فکر سے کام لیتے دقت تشخصات و تعینات کو جون جون زیادہ مٹاتا جائے گا، اسی نسبت سے بحیثیت ایک فلسفی کے وہ زیادہ دقیق النظر و نکتہ رس سمجھا جائے گا، کم از کم مغرب مین فلسفہ اور فلسفی کا یہی معیار ہے، تصریحات بالا سے معلوم ہوا ہو گا کہ فلسفہ کا عنصر حقیقی یہ ہے کہ وہ نظام موجودات پر مجموعی و یکجائی حیثیت سے نظر کرتا ہے، اور اس لئے اس کا موضوع بحث وسیع ترین ہے، چنانچہ عملی حیثیت سے یہ خصوصیت دنیا کے تمام نظامات فلسفہ مین باوجود ان کے اندرونی اختلافات اور ان کے نتائج و طرق مین تباین بعید کے مشترک چلی آرہی ہے، اور یونانی فلسفہ اس باب مین خاص طور پر ممتاز رہا ہے، ان فلاسفۂ قدیم کو اپنی غیر محدود وسیع النظری پر فخر تھا، فلاطون نے ایک جگہ ایک فلسفی کے خصائص ذکر کئے ہین، اور اسی ضمن مین لکھا ہے:-

"جب اسے (یعنی فلسفی کو) گالیان دی جاتی ہین تو اپنے بدگو کی ذات پر کوئی حملہ نہین کرتا، ... جب وہ سنتا ہے کہ فلان شخص ہزارون لاکھون ایکڑ زمین کا مالک ہے تو وہ اسے ایک نہایت ہلکی بات سمجھتا ہے، اس لئے کہ وہ تو اپنے عالم تصور مین ساری دنیا کو پیش نظر رکھنے کا عادی ہے، جب اس کے سامنے کسی شخص کی عالی نسبی کے راگ اس بنا پر گائے جاتے ہین، کہ وہ پشتہا پشت سے

رئیس ہے، تو وہ ان مداحوں کے متعلق اپنے دل میں کہتا ہے کہ کس قدر تنگ و محدود نظر رکھنے والے لوگ ہیں، جو سارے عالم پر نگاہ نہیں کرتے، اور اتنا نہیں سمجھتے کہ ہر فرد کے ہزارہا اسلاف گذر چکے ہیں جن میں سے بعض شاہ، بعض گدا، بعض امیر، بعض فقیر، بعض متمدن، بعض وحشی، غرض ہر طرح کے کچھ نہ کچھ لوگ ہو چکے ہیں۔[1]

خیال کرنے کی بات ہے کہ اقتباس بالا میں سرآمد فلاسفۂ قدیم و جدید، افلاطون نے فلسفی کا جو وصف مخصوص بتایا ہے وہ اس کی نظر کی ہمہ گیری ہے اور متاخرین میں ہیگل و اسپنسر نے بھی اسی کو فلسفہ کا وصف امتیازی قرار دیا ہے۔

فلسفہ کی یہ ماہیت قرار دے لینے کے بعد اس مسئلہ سے جو لازمی تفریعات[2] پیدا ہوتی ہیں، ان میں سے دو خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں:-

(۱) اولاً اصناف سائنس کے برخلاف، فلسفہ کا مطالعہ عام دنیوی منافع کی تحصیل میں معین نہیں ہوتا، سائنس کا ایک امتیازی خاصہ یہ ہے، کہ اس کی ہر صنف سے انسان کو کوئی عاجل و مادی فائدہ محسوس ہوتا ہے، عالم طبیعیات

[1] میوزانے کی تاریخ "مسائل فلسفہ" (ترجمہ انگریزی) جلد اول۔

[2] مسئلہ کی اصولی صحت تسلیم کرنے کے بعد، بطور فروع جن دیگر مسائل کا تسلیم کرنا بھی لازم آتا ہے، انھیں یہاں "تفریعات" سے موسوم کیا گیا ہے، انگریزی میں ایسے مواقع پر لفظ (COROLLARIES) استعمال کرتے ہیں۔

نئی نئی مشینیں اور کلیں ایجاد کرتا ہے، علم الحیات، دفع مرض و ازدیادِ عمر کی تدابیر بتاتا ہے،
عالم ہیئت آئندہ موسمی و جوّی تغیرات کی بابت آگاہ کر دیتا ہے، لیکن فلسفہ کا مطالعہ اس
قسم کے دنیوی فوائد کے اکتساب میں مطلق مدد نہیں دیتا۔ فلسفی جس وقت کوئی نظریہ قائم
کرتا ہے، اس کو ان امور سے بالکل غرض نہیں ہوتی، کہ اس سے لوگوں کی زندگی
میں کیا کیا زحمتیں پیش آئیں گی؟ کن کن سہولتوں کا اضافہ ہوگا؟ آسائش عامہ پر اس کا
کیا اثر پڑے گا؟ بلکہ وہ بالکل بے غرضانہ، کائنات کا مطالعہ کرتا ہے، اور اپنی تحقیقات
کا جو نتیجہ پاتا ہے، اسے اپنے یا دوسروں کے فوائد سے بالکل قطع نظر کر کے بجنسہٖ پیش
کر دیتا ہے۔ فیثاغورس یونانی جس نے سب سے پہلے لفظ "فلاسفر" وضع کیا، اثنائے
سفر میں ایک مرتبہ بمقام فلیس میں پہنچا، وہاں شیخ فرمانروا نے اس کے کمال و فضل
پر متحیر ہو کر اس سے دریافت کیا کہ جناب آپ کا پیشہ کیا ہے؟ تو فیثاغورس نے جواب
میں ایک تقریر کی، اور اس میں فرمایا کہ انسانی زندگی کی تشبیہ کسی بڑے میلے یا تماشہ
سے دی جا سکتی ہے، جہاں بہت سے لوگ تو اس غرض سے آتے ہیں کہ اپنے
اپنے کرتب دکھا کر نام پیدا کریں، اور بہت سے اس لئے آتے ہیں کہ خرید و فروخت
کے ذریعہ سے مالی نفع حاصل کریں، لیکن معدودے چند افراد ایسے بھی ہوتے ہیں
جنکو نہ حصول شہرت سے غرض ہوتی ہے نہ جلب منفعت سے، بلکہ جو زیادہ عالی
حوصلہ ہوتے ہیں، اور وہ صرف اس لئے آتے ہیں کہ ایسے مواقع کی مختلف کیفیات
کا علم و تجربہ حاصل کریں، اسی طرح اس دنیا میں جہاں عموماً لوگ شہرت یا منفعت

کی سعی حصول مین مصروف رہتے ہین، بعض افراد ان عام دنیوی محرکات سے بے نیاز ہو کر اپنا مقصدِ حیات صرف مطالعۂ فطرت و انکشافِ رازِ ہستی قرار دے لیتے ہین، ان لوگون کو مین فلسفی کہتا ہون، اور میرا شمار اسی جماعت مین ہے"

یہ درست ہے کہ سائنس بھی کائنات پر عقل و حواس ہی کی وساطت سے نظر کرتا ہے لیکن نتائج و ثمرات کے لحاظ سے سائنس ہمیشہ نفع و راحت کے سامان بھی مہیا کرتا رہتا ہے یعنی سائنس کی ترقی کا نتیجہ اب تک برابر یہ ہوتا رہا ہے کہ نئے نئے ایجادات و اختراعات ظہور مین آئے جنھون نے لازمی طور پر روزانہ زندگی کے مادی کاروبار مین لذتون، راحتون اور آرایشون کا اضافہ کر دیا ہے، بخلاف اس کے فلسفہ اپنے نقطۂ نظر، طرزِ تحقیقات، نتائج، غرض کسی حیثیت سے بھی دنیا کے عام مادی و محسوس منافع کی جانب مودی نہین فلسفی کا نصب العین صرف فطرت کا غائر مطالعہ عقلی نقطۂ نظر سے اور اس سے اخذِ نتائج ہے، اوسکی تحقیقات اگر رائج الوقت اخلاق یا مذہب یا قانون یا آدابِ معاشری، کے منافی یا معارض ہو، تو اُسے اس کی مطلق پروا نہین ہوتی، جرمنی کا مشہور پروفیسر ہیگل اس عجیب مسئلہ کا قائل گذرا ہے کہ وجود و عدم، ہستی و نیستی، شے و لاشے، جو بظاہر بالکل متناقض الفاظ معلوم ہوتے ہین، دراصل ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہین، اس مسئلہ کی بنا پر وہ کہتا ہے، کہ جو لوگ مجھ پر یہ اعتراض کرتے ہین کہ تمھارے عقیدے کے بموجب انسان کے لئے اپنی ذات، اپنے گھر بار،

اپنے محسوسات، بلکہ خدا کے وجود کو بھی ماننا یا نہ ماننا، ان کا اقرار یا انکار کرنا، سب مساوی لازم آتا ہے، اور اس عقیدہ کی مہملیت واضح ہے، تو مین اُن معترضین کے جواب مین کہتا ہون کہ تم لوگ ماہیت فلسفہ کی ابجد سے بھی ناآشنا ہو، فلسفہ کا تو عین منشا ہی یہ ہے کہ انسان مین خالص اجتہاد فکری پیدا ہو، اور نظریات کی صورت مین اپنے ثمرات فکر پیش کرتے وقت اُسے اس امر کی مطلق پروا نہ ہو کہ اُس کے خیالات کا اس کے اوپر نیز دنیا کے اوپر کیا اثر پڑے گا، اس لئے کسی فلسفیانہ نظریہ پر یہ نکتہ چینی کرنا کہ اس کے ماننے سے فلان فلان نقصانات لازم آتے ہین یا فلان فلان محبوب چیزون سے دست بردار ہونا پڑتا ہے، ایک غلط اصول کی بنا پر نکتہ چینی کرنا ہے" پہلی تفریع یہ ہوئی،

(۲) دوسری تفریع یہ ہے کہ ارتقائی حیثیت سے فلسفہ کا نمبر سائنس کے بعد آتا ہے، یعنی تاریخی ترتیب کے لحاظ سے آخر الذکر کو اوّل الذکر پر تقدم زمانی حاصل ہے، اس کی وجہ ظاہر ہے، یہ فطرت کا عین قانون ہے کہ انسان ہمیشہ سب سے پہلے اُن چیزون پر متوجہ ہوتا ہے، جو بقاے حیات کی طرف مؤدی ہوتی ہین، اور جو اس کے حوائج وضروریات مین داخل ہو چکی ہین، مثلاً سامان خور و نوش، دفع صعوبات موسم وغیرہ پھر جب اُن سے فارغ ہو لیتا ہے، تو تکلفات زندگی کی طرف مائل ہوتا ہے، اور ایسے سامان کی فکر مین مشغول ہوتا ہے جس سے معیشت مین آسائش وسہولت پیدا ہو، اور زندگی لُطف سے کٹے جب اس

کوشش میں بھی ایک حدتک کامیاب ہو لیتا ہے جب کہیں اُس کے دماغ میں متعلقات بعیدہ کے متعلق سوالات پیدا ہوتے ہیں، اور وہ اُن مسائل پر غور کرنا شروع کرتا ہے، جن سے اس کی موجودہ زندگی کو براہ راست کوئی تعلق نہیں فلسفہ کے مسائل جیسا ہم ابھی کہ آئے ہیں، چونکہ عموماً ایسے ہی ہوتے ہیں، جن سے مادّی زندگی کے غم وراحت، سود وزیان پر کوئی فوری اثر نہیں پڑتا، اس لئے لوگوں کا انھیں دورازکار اور بعید المرام سمجھ کر ان پر توجہ نہ کرنا بالکل اقتضائے طبعی ہے، کسی ملک میں فلسفہ کا مذاق صرف اسوقت پیدا ہوسکتا ہے جب قوم کی عام حسّی وعقلی سطح ایک کافی حدتک بلند ہو چکی ہو، یا ارسطو کے الفاظ میں:۔

"انسان فلسفہ کی جانب اسی وقت توجہ کرسکتا ہے جب وہ اپنی ضروریات زندگی مہیا کر چکا ہو" (ارسطو کی کتاب مابعد الطبعیات۔ باب ا فصل ۲)

یہی وجہ ہے کہ کسی ملک سے ہر زمانہ میں فلسفی نہیں اوٹھتے رہتے بلکہ صرف اسوقت پیدا ہوتے ہیں جب سائنٹفک تحریک کے ساتھ ملک میں عام حسّی بیداری پھیل چکی ہوتی ہے، چنانچہ یورپ کی سرزمین پر بیکن وڈیکارٹ نے جب فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا، تو اس سے پہلے کیپلر، گلیلو، و برونو کی سائنٹفک تحریکات سطح کو ہموار کر چکی تھیں،

اسی کے ساتھ یہ نکتہ بھی قابل لحاظ ہے کہ فلسفہ چونکہ انسان کو رسم ورواج اور خیالات موروثی کی بندش سے آزاد کر کے اُسے بجائے خود اپنے قوائے دماغی سے کام لینا

سکتا ہے، اس لئے اجتہاد فکری کی یہ روح کسی قوم مین اس وقت تک نہین پیدا ہو سکتی جب تک وہ قوم اپنے خیالات قدیم و معتقدات سابق پر تقلیداً قائم رہنے پر قانع و مطمئن ہے، ایک متحرک قوم جسوقت تک بام تمدن کے زینون پر قدم رکھتی جا رہی ہے، اس کے افکار دماغی اس کی علمی حوصلہ مندیان عموماً کام کی باتون تک محدود رہتی ہین، لیکن جب وہی قوم پورے شباب تمدن پر پہونچ جاتی ہے تو اسوقت سے اس مین "عقلیت" کی روح بیدار ہونے لگتی ہے، عقلی بلند پروازیان شروع ہوتی ہین، اب وہ فلسفہ کے خشک و غیر نفع بخش مباحث کی جانب متوجہ ہوتی ہے، اور اب اسمین فلاسفہ و حکما پیدا ہونے لگتے ہین، لیکن انتہائی عروج اور آغاز زوال کی سرحدین ملی ہوئی ہین اس لئے عین اسوقت جب کہ علوم حکمت و فلسفہ کی گرم بازاری ہوتی ہے، قوم مین انحطاط شروع ہوجاتا ہے، جس سے ظاہر بین علوم فلسفیہ کی "نحوست" کا نتیجہ نکالتے ہین، اور کہتے ہین کہ فلسفہ کی ترویج و اشاعت، قوم کی تمدنی و سیاسی بربادی کی علت ہے، حالانکہ واقعۃً ایسے موقع پر جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ فلسفہ کی اشاعت اور تمدن کا انتہائی عروج، دو ہم زمان واقعات ہین، لیکن چونکہ کمال شباب کے معنی ہی یہ ہین کہ پیرانہ سالی کے حدود شروع ہوگئے، اس لئے فلسفہ کی اشاعت انحطاط تمدن کے ساتھ معاصر واقع ہوجاتی ہے، تاریخ اس کلیہ کے شواہد بکثرت پیش کرتی ہے، یونانی فلسفہ کا شباب افلاطون کے وقت

مین تھا لیکن اس کے چند ہی روز کے بعد سکندر کی وفات کے ساتھ سلطنت یونان کا شیرازہ بکھرا ہوا تھا، اثینیا (ایتھنز) والون نے فلسفہ مین اس وقت کمال پیدا کیا، جب کہ وہ حکومت کے ناقابل ہو کر مقدونیا کے تاجدارون کے زیر نگین آرہے تھے، اسکندریہ مین فلسفۂ اشراقیین (NEO.PLATONISTS) کا آفتاب اس وقت نصف النہار پر پہنچا جب رومن قوم کے اقبال کی شام ہو رہی تھی،

فلسفہ کی ماہیت اور اس سے جو اہم تفریعات پیدا ہوتی ہین، ان کے منقح ہو جانے کے بعد اب فلسفۂ یونان و مغرب کے خاص خاص مذاہب کا ذکر کیا جاتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ ذکر نہایت اختصار بلکہ اجمال کے ساتھ ہوگا، ہر تفصیلی ذکر کے لئے ایک مضمون کی کیا بساط ہے، دو ایک مجلدات بھی بہ مشکل ہی کافی ہونگی

مذاہب فلسفہ کا فرداً فرداً ذکر کرنے سے بیشتر، یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ وہ مسئلہ کیا ہے جس نے فلسفیون کے درمیان یہ ہنگامہ آرائی پیدا کر رکھی ہے؟ وہ کیا چیز ہے جس کے متعلق حکما، نے مختلف الآراء ہو کر جداگانہ مذہب قائم کئے ہین؟ اس سوال کے جواب کے لئے ہمین ایک مرتبہ پھر ماہیت فلسفہ کی جانب رجوع کرنا چاہئے،

یہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ فلسفہ ان دو سوالات کا جواب دیتا ہے:-

(الف) عالم، کلی و مجموعی حیثیت سے کیا ہے،؟

(ب) اس کی علت غائی کیا ہے،؟

مزید غور سے معلوم ہوگا کہ دوسرا سوال تحلیل ہو کر پہلے ہی پر ٹھہرتا ہے، اور (ب)

کا جواب (الف) کے جواب پر متفرع ہے، اپنی روزانہ زندگی میں ہمیں یہ صاف نظر آتا ہے کہ جب ہم کسی شے کے خواص پر تمام احاطہ کر لیتے ہیں، اور اس کی ترکیب و تشکیل کے متعلق جزئی و تفصیلی علم حاصل ہو جاتا ہے، تو عموماً اس کے مقصد وجود تک ہم از خود پہنچ جاتے ہیں، مثلاً یہ کتاب ہمارے سامنے رکھی ہے اگر اس کے متعلق اس قسم کی تمام معلومات حاصل ہو جائیں، کہ یہ کس کی تصنیف ہے؟ زبان کیا ہے؟ زمانہ تصنیف کیا ہے؟ موضوع کیا ہے؟ کتنی ضخامت ہے؟ انداز بیان کیا ہے؟ وغیرہ، تو اس نتیجہ پر بھی آسانی سے پہنچ جاتے ہیں، کہ مقصد تصنیف کیا ہے، اس لحاظ سے ایک فلسفی کے لئے ترکیب و تشکیل عالم کا مسئلہ سب سے زیادہ اہم ہے کہ مقصد آفرینش کا حل بھی اسی کے اوپر مبنی و متفرع ہے،

چنانچہ قدمائے یونان نے پہلے اسی مسئلہ کو ہاتھ لگایا، یونانیوں میں طالیس ملطی پہلا شخص ہوا ہے، جس کے ساتھ فلسفہ کا انتساب کیا جاتا ہے، اس نے جس مسئلہ پر غور کیا وہ یہ تھا، کہ عالم کس واحد عنصر سے مرکب ہے؟ اور اس کا جواب اُس نے یہ دیا کہ "پانی"، یعنی اس نے کہا کہ دنیا میں جتنی چیزیں نظر آتی ہیں، وہ سب پانی ہی کے مختلف مرکبات ہیں، اس کے بعد دوسرا فلسفی انکسمنس پیدا ہوا جس نے پانی کے بجائے "ہوا"، کو عالم کی علت مادی قرار دیا، اور یہ دعویٰ کیا کہ عالم موجودات یہ اپنی تنوع ہوا ہی کے مظاہر مختلفہ کی جلوہ گاہ ہے، اسی طرح اس زمانے کے ہر مشہور یونانی حکیم نے وجود عالم کے متعلق ایک جدید نظریہ پیش کیا، لیکن افسوس ہے، کہ

چونکہ اُسوقت آج کل کی سی تصنیف و تالیف کا رواج نہ تھا، اس لئے آج ہمارے کان میں اُن حکما، کی جو صدائیں آرہی ہیں، ان سب کی ترجمان زبان غیر ہے، اور سیکڑوں نہیں، ہزاروں سال کا بعد نتیجہ یہ ہے کہ ہر ہر یونانی حکیم کے نظریات وخیالات کے متعلق متعدد و متناقض روایات و حکایات منقول ہیں، یہانتک کہ اکثر حالات میں کسی ایک متعین نتیجہ پر پہنچنا تقریباً ناممکن ہوجاتا ہے، مثلاً طالیس کے متعلق اس پر توسب کا اتفاق ہے کہ وہ پانی کو مبدأ عالم قرار دیتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی منقول ہے کہ وہ اس امر کا قائل تھا کہ پانی میں روحانی جزو بھی شامل ہوتا ہے، اور پھر خواص روح کی جو تشریح کی ہے، وہ فلسفہ مادی کے دائرہ کے اندر عجیب و غریب ہے[1]، ان تناقضات، استبعادات و ناقص معلومات کے باعث اس سلسلہ میں ان فلاسفۂ قدیم کا ذکر طالیس سے لیکر سقراط تک بالکل قلم انداز کیا جاتا ہے، اور مذاہب فلسفہ کی ابتدا افلاطون اور ارسطو سے کی جاتی ہے، جن کی تصانیف آج موجود ہیں اور جنھیں دیکھکر ہر شخص خود اپنا اطمینان کرسکتا ہے،

یہ امر ہر شخص تھوڑے سے غور کے بعد معلوم کرسکتا ہے کہ موجودات عالم کی تعداد بلحاظ افراد گو حد شمار سے خارج ہے، لیکن جتنی چیزیں ہمارے تجربہ میں آتی ہیں، نوعی وعمومی حیثیت سے دو ہی طرح کی ہیں، اور انھیں دو بڑے عنوانات کے تحت میں رکھا جاسکتا ہے، ایک وہ چیزیں جنھیں ہم چھو سکتے ہیں، دیکھ سکتے ہیں،

[1] مسیو وزلر کی تاریخ مسائل فلسفہ، جلد ۲ صفحہ ۱۴۷، نیز ہیگل کی تاریخ فلسفہ ــــ جلد اول

جو فضا میں جگہ گھیرے ہوئے ہیں، اور جنہیں طول و عرض پایا جاتا ہے، دوسری قسم میں وہ چیزیں داخل ہیں جنہیں یہ کوئی وصف پایا نہیں جاتا، بلکہ جو اُن اوصاف کا ادراک و احساس کرتی ہیں، مثلاً انسان جب خود اپنے اوپر نظر کرتا ہے، تو اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک تو وہ جسم رکھتا ہے جس میں قسم اول کے تمام اوصاف موجود ہیں، اور دوسرے وہ ایک چیز اور بھی رکھتا ہے، جس کے باعث وہ تمام کیفیات کا علم حاصل کرتا ہے، کبھی مغموم متالم ہوتا ہے، اور کبھی محظوظ و مسرور، یہ دوسری چیز حالت خواب و غشی میں بہت ضعیف پڑ جاتی ہے، اور موت کے وقت بالکل جاتی رہتی ہے، ایک مفکر کے لئے یہ بالکل ایک بدیہی واقعہ ہے، اور جو شخص فلسفہ سے کچھ بھی مس رکھتا ہے، اس کی نظر پہلے اسی مسئلہ پر پڑتی ہے، چنانچہ فلاسفہ کے یہاں سب سے زیادہ مہتم بالشان مسئلہ یہی جسم و غیر جسم کا تضاد و تقابل ہے اور ان کی عقل آرائیوں کی بنیاد یہیں سے پڑتی ہے کہ عالم ایک جزو سے مرکب ہے، یا دو اجزاء سے؟ اور اگر دو اجزاء ہیں تو دونوں کے باہمی تعلقات کیا ہیں؟ ایک گروہ حکماء نے جو تعداد کے لحاظ سے، گروہ غالب کہا جا سکتا ہے، اس کا جواب دیا ہے، کہ عالم کی تشکیل دو مختلف اجزاء (جسم و روح، مادہ و صورت) سے ہوئی ہے اور پھر اس گروہ کے افراد نے ان دونوں اجزاء کے باہمی تعلقات کی تشریح مختلف پیرایوں میں کی ہے، اس عقیدہ رکھنے والے حکماء کو اصطلاح میں ثنویین (DUALISTS) کہتے ہیں، دوسری جماعت اس کے خلاف، اس امر کی قائل ہے کہ عالم کی تشکیل

کا مدار صرف ایک شے پر ہے، اور ہمین بادی النظر مین جو دو چیزین نظر آرہی ہین، یہ خود ہماری سطح بینی ہے، اس جماعت کے حکما کو یہان وحدیین (MONISTS) سے تعبیر کیا جائیگا، ان دونون فرقون کے عقائد کی مختصر تشریح سطور ذیل مین کی جاتی ہے،

ثنویین مین سب سے زیادہ ممتاز افراد ذیل ہوئے ہین، فلاطون، ارسطو، ڈیکارٹ، میلبرانش، اور لائبنیز،

فلاطون کا مذہب یہ تھا کہ عالم دو ہین، عالم مثال، عالم مادی، حقیقی عالم جس مین ہر شے کا اپنی پوری اصلیت کے ساتھ وجود ہے، وہ عالم مثال ہے، یہ وہی عالم ہے، جسے ارباب مذہب روحانیات سے تعبیر کرتے ہین، یہ عالم ہماری نظرون سے اوجھل رہتا ہے، اور حواس ظاہری سے ہمین جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ عالم مادی ہے، عالم مثال مین افراد شے موجود نہین رہتے، بلکہ ہر شے کی ایک صورت نوعیہ موجود رہتی ہے، اور عالم مادی مین ہمین جو چیزین نظر آتی ہین یہ سب اسی صورت نوعیہ یا مثالیہ کے عکوس یا اظلال ہین، مثلاً انسان کی مجرد صورت نوعیہ جو تمام افراد انسانی سے علحدہ و مختلف ہے، عالم مثال مین قائم ہے، اور عالم مادی مین ہمین جتنے متشخص انسان زید، عمر، بکر نظر آتے ہین، یہ سب مثل ظل و تصویر کے، اسی انسان کے مثالیہ کے نقشہ یا نمونہ پر تیار ہوئے ہین، ان کے اور اصل مثالیہ انسان کے درمیان مطابقت کہان تک ہے؟ اس کا جواب یہ ہے

اسی حد تک کہ جتنی ایک جسم اور اس کے عکس کے درمیان ہو سکتی ہے، یعنی اگرچہ دونوں کے درمیان ایک طرح کی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے تاہم بہ لحاظ اپنی فطرت کے یہ دو بالکل جداگانہ چیزیں ہیں، خود انسان دو چیزوں سے مرکب ہے، روح اور جسم، روح کا مسکن وہی عالمِ مثال ہے، جہاں اُسے ہر طرح کی آزادی رہتی ہے، عالمِ مادی میں آکر وہ مقید سی ہو جاتی ہے، جسم اس کے لئے بمنزلہ ایک آلہ کے ہے، جسکو ارادہ، احساس، علم وغیرہ میں فی نفسہٖ کچھ دخل نہیں، مگر جس طرح اوزار کے بگڑ جانے سے کاریگر کے کام کو نقصان پہنچتا ہے، اسی طرح اگر جسم صحیح نہیں، تو افعالِ روح میں بھی ضرور فتور پڑ جائیگا

ارسطو اس امر کا قائل ہوا ہے، کہ تشکیلِ عالم کے دو اجزا، ہیولیٰ اور صورت ہیں اور یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں، یعنی کوئی ہیولیٰ صورت سے اور کوئی صورت ہیولیٰ سے خالی نہیں، ہر وجود جب تک حالتِ امکان میں ہے اور حالتِ عمل میں نہیں داخل ہوا ہے، یا بہ دیگر الفاظ، ابھی قوت سے فعلیت میں نہیں تبدیل ہوا ہے، اس وقت تک ہیولیٰ کہلاتا ہے، اور جب وہ کوئی خاص فعلیت اختیار کر لیتا ہے، اس حالت کو اس کی صورت کہا جاتا ہے، ایک مقدمہ یہ ہوا، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ کوئی قوت، کوئی استعداد، تشکیل و عمل میں آئے بغیر نہیں رہ سکتی، اس لئے ہیولیٰ صورت سے نہیں خالی ہو سکتا اور چونکہ ہر حالتِ عمل یا فعلیت کسی نہ کسی قوت یا استعداد ہی پر طاری ہوگی، اس لئے کوئی صورت ہیولیٰ سے خالی نہیں ہو سکتی، اس نظریہ کی بنا پر یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک شئے کو ایک حیثیت سے ہیولیٰ کہا جائے اور دوسری حیثیت سے صورت، مثلاً کاغذ

کا یہ صفحہ جو ناظرین کے سامنے ہے، ایک طرف تو رسالہ ہٰذا کے لئے ہیولیٰ کا کام دیتا ہے اور دوسری طرف اس حیثیت سے کہ اس میں کاغذیت، پائی جاتی ہے، اس پر صورت کا اطلاق بھی درست ہے، جسم و روح کے باہمی تعلقات کی بابت جو معرکۃ الآرا سوال ہے اس کا حل اس نظریہ سے بآسانی یوں ہوتا ہے کہ روح انسانی ہیولیٰ (یعنی جسم) کی ایک خاص صورت کا نام ہے، گویا وجود انسانی کے غیر متحرک، جامد، و غیر متشکل جزو کا نام جسم ہے، اور متحرک المحرک، و متشکل جزو کا صورت، اس نظریہ کے ماننے سے وہ دقتیں جو جسم و روح کو مختلف النوع تسلیم کر کے ان کے تضاد سے پیش آتی ہیں، از خود دفع ہو جاتی ہیں،

رُوح اور جسم کے تضاد پر جس فلسفی نے سب سے زیادہ زور دیا، وہ ڈیکارٹ تھا، وہ کہتا ہے کہ یہ دو ہستیاں بالکل مختلف ہیں، جن کے درمیان کوئی شئے مشترک نہیں، مادہ میں گو خواص بہت سے پائے جاتے ہیں، مثلاً، رنگ، وزن، بو وغیرہ لیکن اس کا اصلی و طبعی خاصہ امتداد ہے یعنی وہ ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) رکھتا ہے، اور جگہ گھیرے ہوئے رہتا ہے لیکن یہی وہ خاصہ ہے جس کا شائبہ تک روح میں نہیں پایا جاتا، بلکہ اس کا اصلی خاصہ تفکر ہے، پس دو ایسی مختلف الماہیت چیزوں کا ایک دوسرے پر براہ راست اثر و تاثر کرتے رہنا نا ممکن ہے، اس لئے ایک تیسری چیز کا وجود ضروری ہے، جو ان دونوں کی خواص کی جامع ہو، اور وہ شئے انسان کا ذہن یا نفس ہے، جس کا مستقر، دماغ کے پچھلے حصہ کا ایک خاص غدود (PINEAL GLAND

ذہن اس حیثیت سے کہ اسکا خاص وظیفہ فکر و ادراک ہے، روح کے ساتھ مشترک الماہیت
ہے، اور اس جہت سے کہ ایک جسمانی مستقر رکھتا ہے، مادہ کا ہم ماہیت ہے، دیکارٹ
کا ایک نامور شاگرد میلبرانش ہوا ہے اُس نے استاد کے نظریہ مین یہ ترمیم کی کہ جسم و روح
جیسی متضاد ہستیون کے درمیان باہمی اثر و تاثر فعل و انفعال کی کوئی صورت ممکن
ہی نہین، اور جو اس قسم کے تعلقات کی مثالین بادی النظر مین نظر آتی ہین مثلاً جسم
کے مریض ہونے سے روح کو اذیت پہنچنا، یا ذہنی تکلیفات سے جسم کا مبتلاے آلام
ہو جانا، ایسے مواقع پر فی الواقع روح و جسم کے درمیان کوئی فعل و انفعال نہیں ہوتا،
بلکہ ایک چیز سے یہ دونون ایک ہی وقت مین متاثر ہوتے ہین، اور اس ہم وقتی و
معاصرت کے قیام و دوام کا باعث، ان دونون کا خالق یعنی خدا ہوتا ہے، مثلاً
عام گفتگو مین یہ کہا جاتا ہے کہ شدت حرارت نے پھولون کو خشک کر دیا، لیکن واقعہ
کی رو سے حرارت اور پھولون کی پژمردگی کے درمیان کوئی علت و معلول کا تعلق نہیں، بلکہ
یہ ہوتا ہے کہ جسوقت آفتاب کسی قطعہ زمین پر زیادہ تیز شعاعین ڈالنے لگتا ہے، عین
اسی وقت خدا یہ کرتا ہے کہ پھولون مین بھی ایک خاص تغیر پیدا کرتا ہے، اسی طرح جسم و
روح مین سے جب کسی ایک مین کوئی خاص تغیر ہوتا ہے، تو اسی کے ہم وقت خدا دوسری
چیز مین بھی تغیر کر دیتا ہے، پس دونون کے افعال کے درمیان صرف تعلق معاصرت ہے
کوئی رشتہ تعلیل نہیں،

لائبنٹز کا نظریہ یہ ہے کہ جسم و روح کے درمیان عالم حیات مین آنے سے قبل ہی سے

ایک خاص تناسب موجود ہے جس کے باعث اُن سے برابر معاصرانہ اعمال سرزد
ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً کہتا ہے کہ فرض کرو ہمارے پاس دو گھڑیاں ہیں جو ہمیشہ ایک ہی
وقت دیا کرتی ہیں۔ اور جن کے اوقات میں ایک سکنڈ کا بھی آگا پیچھا نہیں ہوتا۔ اب
اس واقعہ کی اگر علت تلاش کریں۔ تو اس کی تین ہی صورتیں ممکن ہیں۔ ۱- ایک یہ کہ
ہر گھڑی دوسری پر براہ راست اپنا اثر ڈالتی رہتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم خود انھیں
اپنے قصد و ارادہ سے ہر وقت ایک دوسرے کے مطابق کئے رہتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ
گھڑی ساز نے ان کو اس صنعت و کاریگری سے بنایا ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی وقت
دیتی رہیں۔ اب اس تمثیل کو مسئلہ زیر بحث پر چسپاں کرو۔ تو معلوم ہوگا کہ جسم و روح کی
معاصرت اعمال کی بھی تین ہی صورتیں ہیں۔ ۱۔ یا جسم و روح میں براہ راست اثر و تاثر
ہوتا ہو۔ لیکن اس امر کو ذہن نہیں قبول کرتا کہ دو چیزیں جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے
بالکل مختلف الجنس ہوں۔ اپنا اثر ایک دوسرے پر ڈال سکیں یا جیسا ملیبرانش کا
خیال ہے خدا ہر وقت ان دونوں میں مطابقت کیا کرتا ہو۔ لیکن یہ صورت اس لئے
ناقابل قبول ہے کہ وہ خالق جس نے ان چیزوں کو صرف ایک مرتبہ خلق کر کے چھوڑ دیا
اس کی شان سے بعید ہے کہ روح و جسم کے بارے میں وہ ہر وقت اپنے تئیں مصروف
رکھا کرے۔ اس لئے قابل اعتنا صرف تیسری شق ہے۔ یعنی خدا نے اپنی صنعت کاملہ
سے ان دو مختلف چیزوں میں ایک ایسا تناسب پیدا کر دیا ہے۔ اور ان میں ایک
ایسی مناسبت و مطابقت قرار رکھی ہے کہ اس کے باعث ان دونوں کے کام باہم

ایک ہی وقت پر بغیر باہمی اثر ڈالے از خود ہوتے رہتے ہیں،

لائبنطز کے اور ثنویت کی اس شاخ کا خاتمہ ہو گیا، اس کے بعد انیسویں صدی میں جو ثنویین پیدا ہوئے مثلاً کومٹ، مل، اسپنسر، ہیں، جیمس، ونٹ، وغیرہ یہ لوگ بھی اگرچہ جسم اور نفس دو مختلف الجنس چیزوں کے وجود کے قائل ہیں تاہم یہ لوگ اس مسئلہ پر خالص فلسفی و نظری حیثیت سے بحث نہیں کرتے بلکہ اس امر کو تسلیم کر کے کہ ان کی اصلی ماہیت سے قطعاً واقفیت ممکن نہیں، ان دونوں کے تاثیر و تاثر پر علم النفس کے نقطۂ خیال سے نظر کرتے ہیں جن کا ذکر آگے آتا ہے،

ثنویین کے برعکس وحدیین اس امر کے قائل ہیں، کہ عالم صرف ایک چیز سے مرکب ہے اور عالم میں جو تنوع نظر آ رہا ہے یہ سب اُسی واحد ہستی کے مظاہر مختلفہ ہیں، پھر وحدیین کے اندر بھی دو بڑے گروہ ہیں، ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ کائنات کی علت صرف مادہ ہے، یہ گروہ مادیین کہلاتا ہے، دوسرا اس امر کا مدعی ہے کہ اصل شے روح ہے، یہ جماعت روحانیین کی جماعت کہلاتی ہے،

مادیت اور فلسفہ تو توام ہیں، لیکن افسوس ہے کہ قدیم مادیین کے تفصیلی عقائد کی تصانیف کی گم شدگی کے باعث آج دنیا سے ناپید ہیں، تاریخ سے جس وقت سب سے پہلے مادی کا پتہ چلتا ہے، وہ دیمقراطیس تھا، اس کے معتقدات کی تفصیل کی بنا پر مادہ کے اور

---

(۱) جرمنی کا مشہور مورخ مادیت لینگ کہتا ہے کہ مادیت کی عمر فلسفہ کی برابر ہے، مگر اس سے زیادہ نہیں، (تاریخ مادیت، جلد اول،)

کوئی شے مستقل ہستی نہین رکھتی، مادّہ قدیم ہے یعنی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، اسمین خلق وفنا کی گنجایش نہین، مادہ کے ساتھ اس کے خواص بھی قدیم ہین جنمین سے ایک خاصہ حرکت بھی ہے حیات اور اس کے ساتھ کی تمام کیفیات جنھین عوام روحانی یا ذہنی کہتے ہین، یہ سب حرکت کے مختلف اقسام ہین، مادّہ نہایت باریک ذرّات کی صورت مین جو خود ناقابل تجزی ہین تمام فضا مین منتشر ہے، یہ ذرّات مختلف تعداد مین جب ایک متعین ترتیب کے ساتھ باہم ملتے ہین، تو اس کیفیت کو حیات کہتے ہین، اور جب یہ ترکیب و ترتیب پراگندہ ہوجاتی ہے تو اسکو موت سے تعبیر کرتے ہین،

دیمقراطیس یونانی کے بعد، مادیت کا سجادہ کہنا چاہیئے کہ ایک عرصہ دراز تک خالی رہا، یہان تک سترہوین صدی عیسوی کا زمانہ آگیا، اور برطانیہ مین ہابس پیدا ہوا لیکن ہابس نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا، وہ خالص فلسفیانہ حیثیت سے نہین، بلکہ علم النفس کے نقطۂ خیال سے تحریر کیا ہے، اس لیئے اس موقع پر ہم اس کے ذکر سے قطع نظر کرتے ہین، ہابس کے بعد جرمنی مین ہرلیک اور بے مٹری نے اس فرقہ کو خوب فروغ دیا، ان لوگون کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ حرکت مادہ کا ایک خاصۂ غیر منفک ہے، اور حرکت کی دو قسمین ہین:۔

ایک وہ حرکت جسمین کوئی جسم کسی خارجی قوت سے متاثر ہوتا ہے، اور جو ہمین محسوس ہوتی ہے، مثلاً اگر ہم کسی چیز کو اس کی جگہ سے ہٹائین تو یہ اس قسم کی حرکت ہوگی، دوسرا وہ حرکت جو ایک ہی جسم کے ذرات مین اندرونی طور پر از خود ہوتی ہے، اور جو ہمکو محسوس

نہین ہوتی، مثلاً کوئی چیز جب سڑتی ہے، تو اس مین ایسی ہی حرکت ہوتی ہے انسانی دماغ کے اندر اس دوسری قسم کی حرکات از خود ہوا کرتی ہین، اور انھین کے نتائج کا نام شعور، ادراک، ارادہ، وغیرہ ہے، اور چونکہ محض ان حرکات کے تسلیم کر لینے سے ذہنی یا نام نہاد روحانی کیفیات کی پوری توجیہ ہو جاتی ہے، اس لئے کسی علٰحدہ ہستی (روح) کا وجود فرض کرنا فضول و غیر معقول ہے، پھر ایک اور دلیل بھی وجود روح کے بطلان پر ہے، لوگون کی عقل و فہم، ذہن و ذکاوت، مزاج و طبیعت مین جو کچھ اختلاف پایا جاتا ہے، اس کی کامل توجیہ اختلاف صحت، اختلاف توارث، اختلاف آب و ہوا، اختلاف تعلیم، اختلاف غذا (لوم) غرض صرف مادی اختلافات کی بنا پر ہو سکتی ہے، حالانکہ اگر روح کا وجود ہوتا تو یہ لازمی تھا کہ اس کا مخالفانہ و موافقانہ اثر بھی ضرور پڑتا، لیکن اس کا کوئی ثبوت نہین ملتا، اور جب اس کا کوئی ثبوت نہین تو وجود روح کا بھی کوئی ثبوت نہین،

مادیت کو معراج کمال پر پہنچانے والے جرمنی کے یہ افراد تھے، کارل وگٹ، لڈوگ، بوشنر، اور مولشاٹ اور ان مین بھی نمبر اول پر بوشنر کا نام رکھنا چاہیئے، فلاسفۂ کبار کی مجلس مین اس تثلیث کی کوئی وقعت و اہمیت نہین، لیکن مادیت کے طبل تہی کا بھرم جو کچھ بھی قائم ہے انھین کے دم سے ہے، اس لئے مذہب مادیت کی تاریخ مین اُن کیلئے جگہ نکالنا ضروری ہے؟ یہ لوگ انیسوین صدی کے وسط مین زمرۂ مصنفین مین عین اس وقت داخل ہوئے جب عضویات (فزیالوجی) کا فن نیا نیا مدون ہوا تھا اور خلقت اس فن کے جدید انکشافات و تحقیقات سے مرعوب و انگشت بدندان تھی، ان لوگون نے اس

فن کے قوانین سے مدد لیکر یہ دعویٰ کیا کہ جب ہر عضو کیلئے ایک وظیفہ طبعی مخصوص ہے
مثلاً آنکھ کے لئے بصارت، کان کے لئے سماعت، تو کوئی وجہ نہیں کہ دماغ اس قاعدہ
سے مستثنیٰ ہو، اس کا وظیفہ طبعی فکر ہے، اور یہی وہ چیز ہے، جسے ثنویین، روح کی اثبات کی
خاصہ قرار دیتے تھے، حالانکہ درحقیقت یہ غیر مادی معلول (یعنی فکر) اسی طرح ایک
مادی علت (یعنی دماغ) سے پیدا ہوا ہے، جس طرح کہ بصارت جیسی غیر مادی معلول
آنکھ جیسی مادی علت سے، اور سماعت جیسی غیر مادی معلول کان جیسی مادی علت سے، اس پر
سوال پیدا ہوا کہ دماغ آخر کس طریقہ سے فکر کو پیدا کرتا ہے؟ اس کا دلچسپ جواب
ان لوگوں نے یہ دیا کہ ویسے ہی جیسے جگر رطوبت کبدی کو، اور معدہ رطوبت معدی کو،
اور پلیجہ صفرا کو پیدا کرتا ہے، یعنی مغز کے ذرات میں ایک خاص طرح کی حرکت ہوتی
ہے، اور اس سے افکار ظہور میں آجاتے ہیں، عقل صرف اس حالت میں ہمیں کسی شے
کا وجود تسلیم کرنے کی ہدایت کرتی ہے جب بغیر اس شے کے وجود کے کسی واقعہ
کی توجیہ ناقص رہ جاتی ہے، لیکن اعمال ذہنی کی چونکہ پوری توجیہ روح کا
علیحدہ وجود فرض کئے بغیر بھی ہو جاتی ہے اس لئے روح کا وجود تسلیم کرنا گویا
توہم پرستی ہے،

روحانیین میں اکابر حکمٰی حضرات ذیل خیال کئے جاتے ہیں،

اسپینوزا، برکلے، فختے، شیلنگ، اور ہیگل،

اسپینوزا جو فلاسفۂ مغرب میں روحانیت کا سالار عسکر ہوا ہے اس کا

کہ اصل قائم بالذات شے صرف ایک ہی ہے یعنی خدا اور ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ
رہے گا۔ اس جوہر کے دو قسمی اعراض ہیں۔ ایک عرض مادی، دوسرا عرض روحانی
جب خدا اپنے تئیں اعراض مادی کے ساتھ جلوہ گر کرتا ہے تو اسے مادہ کہا جاتا ہے
اور جب اعراض روحانی کے پردے میں وہ ظہور کرتا ہے تو روح کہلاتا ہے۔ خدا روح
یا مادہ کسی چیز کو خلق نہیں کرتا بلکہ یہ دونوں اس کے مظاہر ہیں۔ انہیں کے ذریعہ سے
وہ اپنے کو ظاہر کرتا ہے، اور انہیں کے ذریعہ سے انسان اس کا علم حاصل کر سکتا ہے
اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ عالم و مخلوقات اشیا روح اور مادہ سے مرکب ہے،
کیونکہ در اصل یہ دو مختلف و مستقل ہستیاں ہی نہیں، بلکہ ایک ہی ذات کے
دو مظاہر یا ایک ہی تصویر کے دو رخ یا ایک ہی نور کے دو پرتو ہیں۔ اور وہ ذات
واحد، ذات باری ہے جو تمام عالم کے ظہور کے مرادف ہے، اور اس کے ایک ایک
ذرے میں سرایت کئے ہوئے۔ امتداد جو مادہ کا، اور فکر جو روح کا وصف امتیازی
سمجھا جاتا ہے یہ دونوں اس کی ذات میں جمع ہیں۔ امتداد اگر غیر مرئی ہے تو اس کا
نام فکر ہے، اور فکر جب مرئی ہے تو اسے امتداد سے موسوم کریں گے۔ مادہ اور روح
چونکہ لازم و ملزوم ہیں، اس لئے کوئی شے دنیا میں غیر ذی حیات نہیں کہی جا سکتی
خدا لامحدود و غیر متغیر ہے لیکن غیر متغیر و لامحدود ہونے کے ساتھ ناقابل انقسام بھی ہے۔ اس پر
دلیل یہ ہے کہ اگر خدا کی بھی تقسیم ہو سکی تو اس کے اجزا یا تو غیر محدود ہوں گے، اور
یا محدود۔ اگر اجزا محدود ہوئے تو کل کا محدود ہونا لازم آتا ہے، اور اگر اجزا غیر محدود ہوئے تو

متعدد وہم ماہیت چیزوں کا وجود تسلیم کرنا پڑے گا، اور یہ محال ہے، اس محال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ متعدد وہم ماہیت چیزوں کی بناء اختلاف یا تو اختلاف اعراض ہوگا، یا اختلاف مظاہر، اگر شق اوّل ہے تو گویا ہر ذات اپنے اپنے اعراض کے ساتھ اپنا جداگانہ وجود رکھتی ہے، اور اس سے ہمارے دعوے کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اگر شق ثانی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی ذات ایسی بھی ہے جو اپنے مظاہر سے معرّا ہے (کیونکہ ذات کا وجود مظاہر کے وجود پر مقدم ہے) لیکن یہ تسلیم کرنا گویا یہ تسلیم کرنا ہے کہ اس ذات کو دوسرے ذوات سے ممتاز کرنے والی کوئی شے نہیں، اس بناپر خدا کو لامحالہ غیر محدود و ناقابل انقسام تسلیم کرنا پڑے گا، اور تمام موجودات عالم اس کے محدود مظاہر ہیں۔

اسپینوزا کے مذہب کا سارا زور اگرچہ وحدت وجود پر ہے، تاہم اس کے خیالات کی تلخیص بالا پڑھ کر یہ شبہہ باقی رہ جاتا ہے کہ اس کے "وجود واحد" مادیت کا پلہ بھاری ہے یا روحانیت کا؟[1] لیکن برکلے نے اس ابہام کا پردہ بھی بالکل اٹھادیا، وہ کہتا ہے کہ جب ہم "مادہ" کا لفظ زبان سے نکالتے ہیں تو اس سے کیا مراد لیتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر ہمارا مدّعا یہ ہوتا ہے کہ ایک جوہر قائم بالذات کا وجود ہے جس کے چند اعراض غیر منفک ہیں، مثلاً امتداد، صلابت، رنگ وغیرہ لیکن غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ تمام اعراض اپنے وجود کیلئے ایک روح یا ذہن کے محتاج اور اسی پر مبنی ہیں، انکا وجود اور ان کی محسوسیت مترادف الفاظ ہیں یعنی اگر کوئی ان کا

[1] اسپینوزا کا مسئلہ وحدت وجود اپنی تشریح کیلئے ایک مستقل مقالہ کا محتاج ہے،

محسوس کرنے والا نہ ہو تو اس صورت مین ان کے وجود کا دعوی کرنا، ایک بے معنی دعوی ہے، مثلاً رنگ کہ اس کے متعلق ہر شخص کو تسلیم ہے کہ اس کا کوئی وجود خارجی نہین ہوتا، بلکہ محض ذہنی ہوتا ہے چنانچہ ایک شے کو اگر آفتاب کی تیز روشنی مین دیکھین، پھر سایہ مین لیجا کر دیکھین، تو ان دونون حالتون مین اس کے رنگ مین ضرور کچھ تفاوت نظر آئے گا، اور اگر اسی شے کو تاریکی مین دیکھنا چاہین، تو کوئی رنگ نہ نظر آئے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ کا کوئی خارجی وجود نہین، بلکہ دیکھنے والے کی حالت ذہنی کے تابع ہے یہی حال دیگر اعراض مادی کا ہے، مثلاً صلابت کہ جو چیز ایک کمزور وناتوان بوڑھے کو نہایت سخت معلوم ہوتی ہے، وہی ایک جوان پہلوان کے نزدیک نہایت نرم ہوتی ہے، یا مثلاً جسامت اور قد و قامت، کہ ایک قلعہ کو اگر ہم اس کے اندر سے دیکھین، پھر باہر اس کے ایک گوشے مین کھڑے ہو کر دیکھین اور پھر ایک مرتبہ اس کی بلند ترین چوٹی پر کھڑے ہو کر اسے دیکھین، تو ہر دفعہ اس کی ایک جدا گانہ اقلیدسی شکل نظر آئے گی، یا وہی شے جو دور سے بہت چھوٹی معلوم ہوتی ہے جب اس کے متصل آکر دیکھئے تو بہت ہی بڑی دکھائی دیتی ہے، ان سب مثالون سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رنگ، بو، مزہ، صلابت، جسامت، قد و قامت، ثقل وغیرہ تمام اعراض مادی کا وجود، ان کی محسوسیت سے الگ اور مختلف کوئی چیز نہین، دو ایک اعراض ایسے ہین، جو پہلی نظر مین اس کلیہ کے تابع نہیں معلوم ہوتے، لیکن دراصل وہ بھی مستثنی نہین، مثلاً تعداد و مقدار کہ انسان انھین بہت مضبوط اور حقیقی چیزین خیال

کرتا ہے۔ لیکن کیا واقعی یہ چیزیں انطباعات و اضافیات کے اثر سے آزاد ہیں؟ کیا یہ واقعہ نہیں کہ ایک ہی شے ایک وقت میں ایک گز بھی ہوتی ہے، تین فٹ بھی، ۳۶ انچ بھی، اور ۱/۱۷۶۰ میل بھی؟ اور کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ شمار و پیمائش کا دار و مدار شمار کنندہ کے مختلف نقطہائے خیال کے اوپر ہے؟ غرض جب یہ مسلم ہو چکا کہ اعراض بذات خود کوئی مستقل ہستی نہیں رکھتے، بلکہ اپنے وجود کے لیے تمامتر ایک محسوس کرنے والے ذہن کے تابع ہیں، تو اب سوال یہ ہے کہ اعراض کو حذف کر دینے کے بعد مادہ کا اطلاق کس چیز پر رہ جاتا ہے؟ عام خیال یہ ہے کہ اعراض کے حامل ہونے کے لیے ایک قائم بالذات شے کا وجود ضروری ہے، لیکن خود ذہن ہی کو حامل اعراض کیوں نہ قرار دے لیا جائے؟ اور اس صورت میں کسی وجود خارجی کے تسلیم کرنے کی ضرورت نہیں رہتی،

برکلے انگریز تھا، لیکن اس کے بعد، مادیت کی طرح روحانیت نے بھی نشو و نما جرمنی کی سرزمین پر پایا، یہاں جن لوگوں کی زبانوں نے اس مذہب کا خطبہ ذہنیت عام کے منبر پر پڑھا، وہ فختے اور شیلنگ تھے، فختے کہتا ہے کہ اگر کسی معمولی آدمی سے یہ سوال کیا جائے کہ یہ کتاب جو سامنے رکھی ہوئی ہے اس کے محسوس کرنے کے لیے کن شرائط کا وجود ضروری ہے؟ تو وہ جواب دیگا کہ تین چیزوں کا، ایک خود اسکی ذات کا جسے اصطلاح میں انیگو[1] کہتے ہیں، دوسرے کتاب کا، اور تیسرے کتاب کے تصور کا

[1] "انیگو" اور اس کے مشتقات فلسفیانہ تحریروں میں بار بار آتے ہیں یہ لفظ انگریزی EGO کا

جو اس کے ذہن میں پیدا ہوگا لیکن "کتاب" اور "کتاب کے تصور" کو دو جداگانہ چیزیں
قرار دینا صریحی مغالطہ ہے، ایسے موقع پر ہم کو صرف ایک شئے کا علم ہوتا ہے خواہ ہم
اسے کتاب کہیں یا کتاب کے تصور سے تعبیر کریں، اب سوال یہ ہے کہ یہ تصور کہاں
سے آیا؟ عام خیال یہ ہے کہ خارج سے ایک چیز (یعنی کتاب) ہمارے ذہن یا ایغو
کو متاثر کرتی ہے، اور یہ تصور اسی کا نتیجہ ہے، لیکن کیا یہ جواب صحیح ہے؟ کیا تجربہ
اسکی تصدیق کرتا ہے؟ کیا ہمیں اپنی ذہنی حالت کی طرف رجوع کرنے سے اس کی
اسکی تائید بہم پہنچتی ہے؟ ہمارا تجربہ تو ہمیں یہ بتاتا ہے کہ "یہ" "خارج" "یا غیر ایغو" کا تصور
بھی ہمارے ذہن یا ایغو ہی کا پیدا کردہ ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خارج یا
غیر ایغو، بذات خود کوئی مستقل ہستی نہیں بلکہ ایغو ہی کے ایک خاص طریقۂ فعلیت کا
نام ہے، اور انسان جن چیزوں کو خارج میں موجود سمجھتا ہے، دراصل ان کا وجود محض
ذہنی ہوتا ہے، قوت تخیل کا وجود جسکی بنا پر انسان عجیب سے عجیب چیزوں کا
تصور کیا کرتا ہے، ہر شخص کو مسلم ہے، جس طرح ان کا وجود صرف خیالی ہوتا ہے
اور خارج میں نہیں، بالکل اسی طرح اس نظریہ کے مطابق ہر چیز کا وجود محض ذہنی
ہے، اس مذہب کو روحانیت ایغوی کہتے ہیں،
فختے کا یہ مذہب برکلے کے مذہب سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، اور اسی طرح شیلنگ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۰) جو اسی صورت کے ساتھ یورپ کی اکثر علمی زبانوں میں مشترک ہے، ایغو کے معنی ایک صاحب شعور ذات یا ہستی مدرک کے ہیں، یہ خارج کا ضد ہے، فلسفہ جذبات میں اسکے لئے دوسرا لفظ "انا" بھی استعمال کیا گیا ہے

اسپینوزا کے چراغ کو بھی روشن کرنے والا ہے، شیلانگ کا عقیدہ بھی مثل فختے کے یہ کہ غیر الیغو کا وجود، الیغو ہی کی فعلیت کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ جب میں نے تصور کیا کہ میں ہون، تو اس تصور کے معنی یہ ہین کہ میں دوسری چیزون سے علیحدہ ممتاز ایک ہستی رکھتا ہون، گویا الیغو کا تصور غیر الیغو پر لازمی طور پر مشتمل ہے، لیکن شیلانگ اسپر اتنا اضافہ کرتا ہے کہ اس سے غیر الیغو کا وجود اگرچہ الیغو پر مبنی ثابت ہوا لیکن اس سے یہ کیون لازم آیا کہ خود الیغو کوئی مستقل حقیقی ہستی رکھتا ہے،؟ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ الیغو اور غیر الیغو دونون اپنے وجود کے لئے ایک تیسری ہستی کے محتاج ہین، اور وہ ہستی مطلق ہے، یہ ہستی مطلق روحانی الاصل ہے، جس کے دو انتہائی سرون پر الیغو اور غیر الیغو ہین، یہ دونون، اس ہستی مطلق سے خلق نہین ہوتے، بلکہ گویا اس کے ایجابی و سلبی مظاہر ہین جس وقت انسان اپنے الیغو سے کام لینے لگتا ہے، یعنی ہستی مطلق کا مظہر ایجابی مہبط فعلیت ہوتا ہے، تو ساتھ ہی اس کا سلبی پہلو بھی معرض ظہور مین آجاتا ہے یعنی غیر الیغو کا تصور بھی پیدا ہو جاتا ہے، اس بنا پر غیر الیغو اور الیغو، مادہ اور نفس، جسم اور روح، یہ سب متحد الحقیقت چیزین ہین، اور مساوی درجے مین ہستی مطلق کے مظاہر ہین، فختے کے نظریہ کے مقابلہ مین یہ نظریہ روحانیت خارجی کہلاتا ہے،

روحانیت فلسفہ کی سب سے زیادہ دوراز فہم تعبیر وہ ہے، جو ہیگل نے کی ہے، اپنے پیش رو شیلانگ کی طرح وہ بھی اس امر کا قائل ہے کہ الیغو اور غیر الیغو ہم ماہیت چیزین ہین، لیکن اس کے آگے وہ اپنا مجتہدانہ نظریہ پیش کرتا ہے، کہ اجتماع نقیضین

صرف ممکن ہی نہیں، بلکہ دو متناقض چیزیں ہمیشہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتی ہیں مثلاً وجود
کہ اگر کسی مخصوص و متعین وجود کو نہ لیا جائے، بلکہ وجود محض و وجود مجرد کو لیا جائے تو مفہوم
و معنی کے لحاظ سے اس میں اور عدم محض میں کچھ بھی فرق ہے ؟ یا ایک مادی مثال
روشنی کی ہے، فرض کرو کہ ایک روشنی ایسی ہے، جو نہ یہاں ہے نہ وہاں، نہ تیز ہے نہ
مدھم، نہ یہ رنگ رکھتی ہے نہ وہ، تو کیا ایسی روشنی میں ہم کچھ بھی دیکھ سکتے ہیں ؟ کیا ایسی
روشنی عملاً تاریکی کی مترادف نہیں، اس بنا پر الغو و غیر الغو، وجود و عدم مترادف الفاظ
ہیں لیکن چونکہ "وجود" کے وجود سے انکار کرنا بداہۃً ناممکن ہے، اس لیے "عدم"
کے وجود سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا، گویا "وجود" کی طرح "عدم" بھی وجود اجمالی
ہی رکھتا ہے، اب غور کرو کہ اپنی روزانہ زندگی میں ہم موجود و معدوم کے درمیان
کیا شئے مابہ الامتیاز قرار دیتے ہیں ؟ صرف وہ شرائط یا اوصاف یا اعراض جن کے ساتھ
ہم کسی موجود شئے کو متصف کرتے ہیں، چنانچہ مثال بالا میں اگر نور مجرد پر چند قیود کا
اضافہ کر دیا جائے، مثلاً یہ کہ روشنی فلاں مقام پر ہے، اس قدر تیز ہے، فلاں رنگ
رکھتی ہے تو نور کا تصور ظلمت کے تصور سے ممتاز ہو جائے گا، اس سے یہ معلوم
ہوا کہ مجرد الغو اور غیر الغو بے معنی اور بے حقیقت لاشئے ہیں، تاوقتیکہ ان کے درمیان
کچھ شرائط و قیود نہ پیدا کیے جائیں گویا اصل حقیقت صرف وہ حقیقت ہے، جو الغو اور
غیر الغو کے درمیان پائی جاتی ہے، اور وہ حقیقت جب اپنے تئیں معرض ظہور میں
لانے لگتی ہے تو یہ دونوں چیزیں اس کے لیے بطور آلات و سائط و وسائل کے کام دیتی

ہین یہ تعلق یا نسبت جو اصل حقیقت ہے، محیط کل ہے یعنی تمام کائنات اسی کے مظاہر کی جلوہ گاہ ہے، اور یہی خدا ہے، اس مسلک کا اصطلاحی نام روحانیت مطلق ہے۔

ہیگل کے ساتھ وحدئیت کی یہ شاخ بھی ختم ہوتی ہے، اس کے بعد جو فلاسفہ پیدا ہوئے، انھون نے اسرار عالم پر اس سے مختلف حیثیات سے نظر کی، نئے نئے سوالات تراشے، اور نئے نئے جوابات دیے، جن کا ذکر کسی آیندہ موقع پر آئیگا اس مین شبہہ نہین کہ ان متاخرین مین بھی بعض نے روحانیت کی تائید ہی کی ہے مثلاً پروفیسر جیمس (متوفی سنہ ۱۹۱۰ء) اور ونٹ نے (جو ابھی[1] زندہ ہے) یہ لوگ یہی نہین کہ روح و مادہ دونون کے وجود کے قائل ہین، بلکہ علی العموم اپنی تحریرون مین ثنویت کے زبردست وکیل ہین، مگر اس کے ساتھ ہی کہین کہین روحانئین کی بولی بھی بول گئے ہین[2] لیکن چونکہ انھون نے کہین اس کا صراحت کے ساتھ دعویٰ نہین کیا بلکہ اپنی تصانیف کے اکثر حصون مین ثنوئین ہی کے ہم عقیدہ ہین، اس لئے ان کے اس خفیف تناقض بیان کو مقتضاے بشریت سمجھکر نظر انداز کیا جاتا ہے، زندہ حکماے یورپ مین اس وقت شہرت کا تاجدار برگسن ہے، یہ حکیم اگرچہ اس حیثیت سے ہیگل کا متبع کہا جا سکتا ہے کہ اس کے نزدیک کائنات کا عنصر حقیقی، عدم یا وجود نہین بلکہ صرف حالت تکوّن ہے، یعنی وہ حالت یا کیفیت جسمین اشیاء، موجودیت و معدومیت کے

---

[1] یعنی دسمبر سنہ ۱۹۱۲ء مین، [2] جیسا کہ جیمس نے اپنے رسالہ حیات بعد الموت مین بعض اشارات کئے ہین،

درمیان متکون ہوتی ہین تاہم چونکہ یہ مادہ اور روح دونون کی مستقل وعلیحدہ ہستیون کا قائل ہے، اسلئے اسکا شمار سپنوزا کے ساتھ زیادہ موزون ہے، برگسن کے خیالات ونظریات چونکہ ابھی پوری پختگی کو نہین پہنچے ہین٭، (بلکہ اسی کی اصطلاح مین) ابھی حالت تکون مین ہین، اس لئے اس موقع پر اس کے خیالات کی تلخیص ضروری نہین،

٭ یعنی سنہ ۱۹۱۲ء مین،

باب (۲)

مل کی منطق

ہم میں سے ہر شخص اپنی روزانہ گفتگو میں سائنس کو اپنے عام و معمولی معلومات سے ممتاز رکھتا ہے، لیکن اس امتیاز کی بنا کیا ہے؟ صرف یہ کہ سائنس معلوماتِ انسانی کی ایک منظم، مرتب، و باقاعدہ تشکل کا نام ہے، کثرتِ معلومات کے لحاظ سے ممکن ہے کہ ایک قوی الحافظہ عامی شخص، ایک ماہر سائنس پر فضیلت رکھتا ہو، لیکن اس کے معلومات متفرق و منتشر ہوں گے، اور ان کے درمیان کوئی اندرونی ربط نہ ہوگا، بخلاف اس کے ایک سائنس دان کے معلومات جسقدر بھی ہوں گے، ان سب کی کڑیاں باہم مسلسل و مربوط ہوں گی، یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی شخص کو سارے ہندوستان کے شہروں کی آبادی اور شرحِ ولادت و موت زبانی یاد ہو، تاہم اس کا یہ علم ایک عامیانہ علم سے زیادہ وقیع نہ ہوگا، لیکن اگر اس کی نظر، آبادی کی کمی و بیشی کے طبعی اسباب، موت و حیات کے موثرات، اور ان کے اقتصادی نتائج پر بھی ہو، تو اسکا یہی علم اب سائنٹفک

کہا جائے گا، اس لئے کہ اب یہ علم متفرق و پراگندہ نہین رہا، بلکہ علل و اسباب کی کڑیون مین وابستہ ہو گیا،

اس مثال سے ظاہر ہے کہ سائنس کا عنصر حقیقی، معلومات کی مختلف کڑیون کے درمیان ایک سلسلۂ ربط و نظم پیدا کرتا ہے، سائنس کا ہر شعبہ، مظاہر فطرت کی ایک خاص صنف کو لے لیتا ہے، اور ہر سائنس اس صنف کے اندر جتنے متفرق واقعات ہوتے ہین انھین یکجا کرکے ان کی تحلیل و تشکیل کرتا ہے، اُن کے اور اُن کے مماثل واقعات کے درمیان وجوہ شبہہ و وجوہ فرق کی تلاش کرتا ہے، انھین کسی خاص اصول پر مرتب کرکے ایک رشتہ مین منسلک کرتا ہے، اور پھر اُن کے بارے مین کلیات و نظریات قائم کرتا ہے، لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سائنس کے یہ مختلف اصناف بجائے خود متفرق واقعات کی حیثیت نہین رکھتے؟ اور اگر رکھتے ہین تو کیا سائنس کے ان مختلف اصناف کو ایک رشتے مین منسلک کرنے اور خود ان کے درمیان ایک سلسلۂ ربط و نظم پیدا کرنے کی حاجت نہین؟ سوال کا جواب یقیناً اثبات مین ہوگا، اس لئے کہ جو ضرورت متفرق معلومات کو مرتب و منظم کرنے کی داعی تھی وہی ضرورت، مساوی زور و قوت کے ساتھ مختلف اصناف سائنس کو مرتب و منظم کرنے کی داعی ہے، لف و نشر، ترکیب و تحلیل، ترتیب و تنظیم کی حاجت جس طرح وہان تھی بعینہٖ یہان بھی ہے، ہر ماہر سائنس اپنے خاص شعبے کے متعلق معلومات فراہم کرتا ہے، کچھ قیاسات و قرائن قائم کرتا ہے، ان کے شواہد یکجا کرتا ہے، اور پھر ان شواہد کی بنا پر مقدمات قائم کرکے ان سے

استنباط نتائج کرتا ہے، لیکن خود ان نتائج کی صحت کی کیا ذمہ واری ہے،؟ سائنس دان جواب دیگا، کہ اُن کے تائیدی شواہد موجود ہوتے ہین، لیکن معترض کی طرف سے مکرر یہ سوال پیدا ہوگا کہ خود شہادت کے کافی و معتبر ہونے کا کیا معیار ہے،؟ انجیل مین ایک فقرہ یہ آتا ہے کہ "تم لوگ زمین کے نمک ہو، پر اگر خود نمک اپنی نمکینی کھو دے، تو اسے کس چیز سے نمکین کیا جائے گا،،؟ بالکل اسی لہجہ مین، ایک متشکک ماہرین سائنس کو مخاطب کرکے کہہ سکتا ہے کہ "تم لوگ مختلف واقعات کی توجیہ و تشریح سائنٹفک قوانین کی بنا پر کرتے ہو، لیکن اگر خود سائنس کی شہادت مشتبہ و غیر معتبر سمجھی جائے، تو اس کا استناد کس سند سے ثابت کروگے،؟"

یہی وہ سوال ہے جس کے جواب مین برطانیہ کا مشہور فلسفی جان اسٹوارٹ مل (۱۸۰۶ء تا ۱۸۷۳ء) اپنا ضخیم "نظام منطق" پیش کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ مختلف اصناف سائنس یقیناً اسی قدر تنظیم و تشریح کے محتاج ہین، جسقدر خود وہ متفرق واقعات و جزئیات جنکی تنظیم و تشریح یہ اصناف سائنس کرتے ہین، اور جو علم یہ فرض پورا کرتا ہے اس کا نام منطق ہے، سائنس اگر نام ہے جزئیات و معلومات متفرق کے متعلق کلیات و نظریات کا، تو منطق اصناف سائنس کے کلیہ یا نظریہ کا نام ہے، مل کی کتاب "نظام المنطق"، جس کے متعلق یونان و حکماے یونان کا مشہور انگریزی مورخ گروٹ کہا کرتا تھا کہ "وہ میرے کتبخانہ مین بہترین کتاب ہے" اور جسکی مدح و توصیف مین پروفیسر ہکسلی اور سر جان ہرشل جیسے اساتذۂ سائنس کے اقوال موجود ہین، اسکا موضوع

خودمل کے الفاظ مین "سائنٹفک تحقیقات کے طریق انتاج اور اصول استنباط پر ایک مسلسل نظر کرتا ہے" اور مضامین کتاب کی جامعیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعویٰ نرا دعویٰ ہی نہین،

عموماً علماے منطق اپنی تصانیف کا آغاز تصور سے کرتے ہین تصور نام ہے خیال مفرد کا یعنی ہر وہ شے جس کا مفہوم ہمارے ذہن مین بیک مرتبہ بلا کسی دوسری شے کی آمیزش کے آسکے، تصور ہے، زید، بادشاہ، انسان، آنا، جانا، مارنا، چلنا، رحم، ہمدردی، عدل، جمہوریت، یہ سب تصورات کی مثالین ہین، اسکے بعد وہ تصدیق کی بحث چھیڑتے ہین اور تصدیق کی تعریف یہ کرتے ہین کہ وہ نام ہے دو تصورات کے مجموعہ کا، جس سے کوئی مفہوم پیدا ہوتا ہو "زید انسان ہے" "بادشاہ مصروف جنگ ہے" "ٹہلنا ایک ورزش ہے" یہ سب تصدیقات ہین، مل کا نقطۂ افتتاحی منطقیین کے اس دستور عام کے خلاف تصور نہین بلکہ تصدیق ہے، وہ کہتا ہے کہ تصور تو ایک ایسی اصطلاح ہے، جو معنیٰ کی منت کشی سے بالکل آزاد ہے، تاوقتیکہ وہ بطور تصدیق کے کسی عنصر یا جزو ترکیبی کے نہ استعمال ہو، اور دراصل، تصور کی حقیقت تو بس اسقدر ہے کہ وہ ایک تجرید ذہنی ہے، جسے کسی تصدیق کے قابل فہم بنانے کیلئے ہمین ناگزیرانہ استعمال کرنا ہوتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ منطق صرف انھین چیزون سے بحث کرتی ہے، جو یقین اور عدم یقین کی موضوع بن سکتی ہین، اور پھر یہ بھی بالکل واضح ہے کہ کوئی مفرد و مجرد خیال موضوع یقین و عدم یقین نہین بن سکتا، بلکہ موضوع

یقین و عدم یقین تو ہمیشہ کوئی ایسی ہی شے ہو گی جس کی بابت کوئی نہ کوئی حکم لگایا گیا ہو، "زید"، "کتاب"، "جمہوریت"، میں صدق و کذب کی کوئی گنجایش نہیں نکلتی، اس لیے یقین و عدم یقین کے موضوع بن ہی نہیں سکتے، ان مجرد خیالات کی ہم خواہ کتنی ہی تحلیل و تجزیہ کریں، مگر یہ ہمیشہ، بجائے منطق کے، نفسیات[1] کی متعلقین رہینگی ان کے جھوٹ یا سچ کی بابت ہم صرف اسی وقت رائے قائم کرتے ہیں جبکہ ان کے متعلق کوئی واقعہ بیان کریں، "زید انسان ہے" "کتاب ایک معلم تجریدی روح ہے" "جمہوریت ایک اعلیٰ نظام حکومت ہے" یہ چیزیں صدق و کذب کی موضوع بن سکتی ہیں، کیونکہ اب یہ مجرد خیالات نہیں رہے، بلکہ بیانات یا احکام ہو گئے اس لحاظ سے تصورات فی نفسہٖ کبھی منطق کا مبحث بن ہی نہیں سکتا، بلکہ اس پر اگر منطق میں بحث ہو تو صرف اس حیثیت سے ہو سکتی ہے کہ تصدیقات و قضایا کے لیے تصورات مواد کا کام دیتے ہیں، پس اگر اب تصدیق کی تعریف کرنا چاہیں تو کہ سکتے ہیں کہ وہ ایک دعویٰ ہے جس میں کسی شے پر نفیاً یا اثباتاً کوئی حکم لگایا جاتا ہے، یا دوسرے الفاظ میں تصدیق وہ بیان ہے جسکے ذریعہ سے ذہن دو اشیاے متصورہ کے درمیان وصل یا فصل قائم کرتا ہے،

اس تعریف کی بنا پر ایک دقیق سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود "شے" کا کیا

---

[1] نفسیات یعنی سائیکالوجی جس کے لیے اب تک اردو میں علم النفس والقوی کی اصطلاح رائج تھی، راقم سطور کا رسالہ "فلسفۂ جذبات" اسی علم کے ایک شعبہ پر ہے،

مفہوم ہی؟ اس کے جواب مین نفسیات سے مدد لینا چاہیئے اور اپنی کیفیت نفسی کو
تحلیل کرکے دیکھنا چاہیئے کہ جب ہم کسی شئے کا علم حاصل کرنا چاہتے ہین تو اس وقت
ہمارے ذہن مین کیا مفہوم آتا ہے، ؟ سب سے بیشتر ہم اس شئے کو لیتے ہین جو
فہرست موجودات فلسفیہ مین عنوان اول ہے، اور جو اپنی وسعت مفہوم کے لحاظ
سے معقولات کی دنیا مین اعم الاعمات کا درجہ رکھتی ہے یعنی جوہر، مگر فلاسفہ نے
جوہر کی بھی دو قسمین کی ہین، جوہر مادی یا مادہ، اور جوہر روحانی یا روح اب
ہم ان ہر دو اشیاء کے تصورات کی الگ الگ تحلیل کرتے ہین،

پہلے جواہر مادی ہین سے مثال کیلئے اس میز کو جو ہمارے سامنے رکھی ہے
لیتے ہین، اس کے تصور پر غور کرنے سے پاتے ہین، کہ اس کا رنگ بادامی ہی شکل
مین مستطیل ہے، زمین سے چند فٹ بلند ہے، چند فٹ طویل عریض ہے، ہم سے اتنے
فاصلہ پر ہے، وغیرہ مگر خوب غور کرکے دیکھو کہ ان سب کا ماحصل صرف اس قدر نکلتا
ہے، کہ اس سے ہمارے اعصاب بصری ایک خاص طرز پر متاثر ہوتے ہین، ہم
یہ بھی پاتے ہین کہ اس مین کچھ وزن ہو مگر اس کا منشا بھی اسی قدر ہے کہ اس سے
ہمارے عضلات ایک خاص نہج پر متاثر ہوتے ہین، پھر ہم یہ بھی پاتے ہین کہ یہ
سخت اور ٹھوس ہے مگر اس کا مفہوم بھی اس سے زائد کچھ نہین نکلتا کہ وہ ایک
دوسری طرز پر بھی ہمارے عضلات کو متاثر کررہی ہے، غرض اس طرح میز کے
جسقدر اعراض بھی فرض کیے جائین، ان سب کا ماحصل بالآخر یہی نکلے گا، کہ ہمارا

نفس اس سے فلاں فلاں طرز پر متاثر ہو رہا ہے، اب فرض کرو کہ تھوڑی دیر کیلئے میز سے اس کے خواص کیمیائی و میکانکی سلب ہو گئے، تو ہمارے پاس اس کے محسوس کرنے یا ہمارے علم میں اس کے آنے کے کیا ذرائع باقی رہ جاتے ہین، ؟ فرض کرو اسکی شکل و صورت، جسامت، رنگ، وزن وغیرہ کوئی خصوصیت ہم محسوس نہین کر رہے ہین، اور ہمارے آلات حواس اس سے کسی انداز پر بھی متاثر نہین ہو رہے ہین، تو اسکا وجود ہی اس مادی دنیا مین کیونکر ہمارے علم مین آسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ کسی طرح ہی نہین، ایسی صورت مین ہمارے لئے اسکا وجود اس کے عدم سے کسی طرح ممتاز نہین ہو سکتا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی مادی شئے کا وجود، اور اسکی محسوسیت مترادف الفاظ ہین، اس بنا پر کہ سکتے ہین، کہ مادہ، جہان تک ہمارے علم کا تعلق ہے احساسات (یا امکانی احساسات) کے مجموعہ کا نام ہے، اور جہان تک خود اس کی ماہیت کا تعلق ہے، وہ ایک مجہول الماہیت وجود ہے جو ہم مین احساسات کی براںگیختگی کا باعث یا کم از کم، انکا موقع و محل ہوتا ہے،

اس کے بعد جب ہم جوہر روحانی یعنی نفس یا روح کی تحلیل کرتے ہین تو بھی ایسے ہی نتیجہ پر پہنچتے ہین مل کہتا ہے:-

"جس طرح مادہ کے متعلق ہمارا تصور براںگیختگی احساسات کی ایک نامعلوم علت کا تصور ہے، اسی طرح کا تصور بھی ان احساسات کی قبول کرنے والی ایک نامعلوم ہستی کا تصور ہے .... جس طرح مادہ وہ مجہول الماہیت ہستی ہے، جو احساسات

کو برانگیختہ کرتی ہے، اسی طرح روح وہ مجہول الماہیت ہستی ہے جو ان احساسات کا محلِ وقوع ہے، .... ہمیں اپنے نفس کے بارے میں جس شئے کی اطلاع ہے، وہ صرف، گویا حالتِ شعور کی ایک ڈور یا لڑی ہے، یعنی مرکب و مخلوط احساسات، جذبات، تصورات اور ارادوں کا ایک تسلسل ہے، اور بس یہ شبہہ بالکل صحیح ہے، کہ ہم اپنے میں ایک ایسی شئے کا وجود پاتے ہیں جسے اپنی "ذات" یا اپنی "روح"، سے موسوم کرتے ہیں، ہمارے متفرق احساسات و خیالات سے علحدہ و ممتاز ایک شئے ہے، اور جس کے متعلق ہمارا خیال ہوتا ہے کہ وہ خود کوئی تصوّر نہیں، بلکہ تصورات کی حامل ہے .... لیکن وہ شئے جسے خواہ ہم اپنی ذات ہی سے کیوں نہ تعبیر کریں، فی نفسہٖ کیا ہے، اس کے جاننے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں، بجز اس کے کہ ہم یہ کہنے پر قناعت کریں کہ وہ ہماری کیفیاتِ شعور کے تسلسل کا نام ہے"

تصوراتِ بالا کی تحلیل سے معلوم ہوا کہ جہاں تک انسانی علم کا تعلق ہے تمام جواہر کی، خواہ وہ مادی ہوں یا روحانی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وہ احساسات و کیفیاتِ شعوری کا مجموعہ ہیں، مادہ ان کا محرک ہوتا ہے، اور روح اُن کی حامل ہوتی ہے،

جب یہ حشر جوہر کا ہوا جسکو فلاسفہ قائم بالذات تسلیم کرتے آئے ہیں، تو اعراض کا مستقل و ذاتی وجود کوئی بھی تسلیم نہیں کرتا، وہ تو بدرجۂ اولیٰ محض اضافی

اور اپنے وجود کے لئے ایک صاحبِ شعور کے احساسات پر مشروط اور اس کے تابع ثابت ہون گے، نتیجہ یہ نکلا کہ کل موجوداتِ عالم، جو ہمارے تجربہ مین آتے ہین خواہ جوہر ہون یا عرض تمامتر ہماری کیفیاتِ شعوری پر مشتمل، اور انھین سے ماخوذ و مرکب ہین، اور ہمین جو شے دریافت ہو سکتی ہے، وہ صرف اپنے ہی شعور کے تغیرات ہین، نہ کہ موجوداتِ عالم کی اصلی کنہ و ماہیت، پس ایک ماہرِ سائنس کا فرضِ اولین یہ ہے کہ اپنی توجہ محض مظاہرِ فطرت کے علل و نتائج کی دریافت تک محدود رکھے اور فلاسفہ کی طرح ماہیت و کنہ کے انکشاف کے درپے نہ ہو،

منطقِ ارسطو مین ایک معرکۃ الآرا بحث **مقولاتِ عشر** کی تھی، ارسطو نے کہا تھا کہ ہم جسقدر بھی الفاظ بول سکتے ہین وہ مفہوماتِ ذیل ہی مین سے کسی نہ کسی پر دلالت کرین گے،

۱ - جوہر (ذات) مثلاً، انسان، زید،
۲ - کم (مقدار) مثلاً، ساڑھے پانچ فٹ لانبا،
۳ - کیف (صفت) مثلاً، عالم، حسین،
۴ - اضافت (تعلق و نسبت) مثلاً، اس سے بڑا ہے، اس کا نصف ہے، اسکا دو گنا ہے
۵ - این (مکان) مثلاً، اسٹیشن پر، اسکول مین،
۶ - متی (زمانہ) مثلاً، آج، اسوقت، پہلی اکتوبر،

۷ - وضع (ہیئت) مثلاً ، کرسی پر بیٹھا ہے،

۸ - ملک مثلاً ، مسلّح ہے، لباس سے آراستہ ہے،

۹ - فعل مثلاً ، پڑھتا ہے،

۱۰ - انفعال مثلاً ، پڑھایا جاتا ہے،

ارسطو کی تعلیم دو ہزار سال سے زائد تک دنیا میں جاری رہی، اس ساری مدت میں غالباً باستثنائے کینٹ کسی نے اس کی تنقید و تحقیق نہ کی، لیکن مل کہتا ہے کہ ارسطو کی اس اسکیم میں متعدد خامیاں ہیں جن میں سے دو خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں،

(۱) اوّلاً یہ کہ اسکی بنائے تقسیم کسی صحیح معیار و اصول پر نہیں، بلکہ سطحی و عامیانہ طور پر موجودات کے چند اصناف قرار دے لیے ہیں جسکی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص جنس حیوان کو ان انواع میں تقسیم کرنے لگے، انسان، چوپایے، گھوڑے، اور گدھے' ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایک ہی شے متعدد عنوانات کے تحت میں داخل ہو جائے گی جو ایک سخت منطقی نقص ہے، چنانچہ اسی تقسیم میں جو چیزیں کم اور کیف کے اندر داخل ہیں وہ اضافت کے زیر عنوان بھی آسکتی ہیں، اسی طرح ملک کا عنوان سرے سے فضول ہے یا پھر وضع اور ہیئت میں بھی کوئی معنوی اختلاف نہیں،

(۲) ثانیاً یہ تقسیم اس حیثیت سے بھی ناقص ہے کہ بعض اصناف موجودات ایسی

سرے سے چھوٹ گئے ہین، مثلاً تمام کیفیات شعوری حظ والم، غم و مسرت، مروّت و رحم، خوف، غضب، تصوّر، تخیل وغیرہ کہ یہ چیزین ارسطو کے عنوانات مین سے کسی کے تحت مین نہین آتین،

اس کے بعد مل نے خود اپنی اسکیم پیش کی ہے جو حسب ذیل ہے،

(۱) کیفیاتِ شعوری

(۲) جوھر

(۳) عرض (اسکی تین صورتین ہین)،

(ا) کیف

(ب) کم

(ج) اضافت

مل کی یہ تقسیم موجودات بجائے خود مکمل وجامع ہے، پہلے اس نے صحیح اصول پر تمام موجوداتِ عالم کو دو حصون مین تقسیم کیا، ایک وہ جنکا وجود خارجی ہے، دوسرے وہ جنکا وجود محض ذہنی ہے، آخر الذکر کو اس نے کیفیات شعوری سے تعبیر کیا، اور اول الذکر کے پھر دو حصے کر دیے، اولاً وہ چیزین جو قائم بالذات ہین، یعنی جواہر، ثانیاً وہ جو اپنے وجود کیلئے اول الذکر کے محتاج ہین یعنی اعراض، اب اعراض کی تین قسمین ہین جن سے باہر کسی عرض کا ہونا ممکن نہین، یا تو وہ عرض کسی جوہر کی صفت ہوگی اسکو مل نے کیف سے

موسوم کیا، جو ارسطو کے متعدد عنوانات مثلاً کیف، فعل، انفعال، ملک، وضع پر حاوی ہے، یا اسکی تعداد و مقدار بیان کرے گی جس کے لئے اس نے عنوان کم قائم کیا ہے، اور یا پھر اس کے ذریعہ سے دو چیزوں کے باہمی تعلق و نسبت کا اظہار ہوگا مثلاً لفظ والد کہ یہ ہمیشہ اپنے لفظ مقابل اولاد پر دلالت کرے گا یا لفظ حاکم، کہ اس میں ہمیشہ اس کا مقابل مفہوم محکوم مخفی رہے گا، وقس علی ہذا، غرض اس طرح کائنات کی کسی ہستی کو بھی لے لو، وہ مل کے ان عنوانات خمسہ میں سے کسی نہ کسی کے ماتحت جگہ پائے گی،

لیکن اسی کے ساتھ مل نے ارسطو کے مقولات پر جو نکتہ چینی کی ہے، وہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں، مثلاً وہ کہتا ہے کہ مقولہ وضع و مقولہ این معناً ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، لیکن یہ کسی طرح صحیح نہیں، مقولہ این کسی شے کے صرف محل و مقام کا پتہ دیتا ہے، زید جہاز پر ہے، عمرو مکان کے اندر ہے، وہ لکھنؤ میں رہتا ہے، یہ سب مقولہ این کی مثالیں ہیں، مگر اس امر کا مطلق پتہ نہیں چلتا کہ وہ شے کس وضع اور کس ہیئت میں ہے، زید اگر جہاز پر ہے تو بیٹھا ہے یا کھڑا، ؟ عمرو مکان کے اندر ہے تو چارپائی پر لیٹا ہے یا کرسی پر بیٹھا؟ اس طرح کے سوالات کا مقولہ این سے مطلقاً جواب نہیں ملتا، ان کے حل کرنے کیلئے ارسطو کے نظام تقسیم میں ضروری تھا کہ ایک علیحدہ مقولہ وضع کیا جائے اور اسی کا نام مقولہ وضع ہے، اس سے قطع نظر کرکے مل کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ ارسطو کی فہرست میں بعض اصناف

موجودات سر سے چھوٹ گئے ہیں لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں کیفیات شعوری ارسطو کے اصول کے مطابق، اس کے مقولہ جوہر کے تحت میں بلا دقت آسکتے ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ مل کا نقطۂ خیال ارسطو سے بالکل مختلف ہے، اور دونوں کی تقسیمات اپنے اپنے نقطۂ خیال کے مطابق، اور بجائے خود بالکل صحیح ہیں مل نے کائنات کو مختلف طبقات و اصناف میں تقسیم کرنا چاہا اور اس میں کامیاب رہا، ارسطو کا مقصد یہ نہ تھا، ارسطو کے پیش نظر یہ مسئلہ تھا کہ جملوں میں جتنے اور جس قسم کے مبتدا ہوتے ہیں، ان کی خبر کن کن عنوانات سے نکل سکتی ہے؟ اس کا جواب اس نے دیا کہ دس طریقوں پر یعنی یا تو وہ خبر کوئی اسم ہوگی جس کیلئے اس نے مقولۂ جوہر رکھا یا وہ خبر کوئی صفت ہوگی جس کیلئے اس نے مقولۂ کیف، کم، و اضافت، قائم کئے، یا وہ خبر کسی فعل کی شکل میں ہوگی، جس کے واسطے اس نے مقولات وضع ملک، فعل، انفعال رکھے، اور یا پھر قواعد زبان کے لحاظ سے ہم اس خبر کو متعلق فعل کہیں گے جس کیلئے اس نے مقولات متی و این قرار دئے یہ تقسیم جدول ذیل کی مدد سے بآسانی سمجھ میں آسکے گی،

اصطلاحات نحوی		اصطلاحات منطق ارسطو
	اسم	مقولۂ جوہر
	صفت	مقولات کیف و کم و اضافت،
	فعل	مقولات وضع، ملک، فعل و انفعال،
	متعلق فعل	مقولات متی و این،

اب اس حیثیت سے ارسطو کے نظام مقولات پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر صرف و نحو کے اصطلاحات جامع و مکمل ہین، تو ارسطو کے مقولات بھی ہین اور اسی قدر ہین جتنے کہ ایک دوسرے کے نقطہ خیال سے مل کے،

یہان تک مل نے موجودات کی جو تقسیم کی، اور منطقی نقطہ خیال سے ان پر جس طرز سے نظر کی، اس کا ذکر تھا، اس کے بعد قابل ذکر مسائل مل کی وہ تنقید ہے جو اس نے منطق مروّج کے قائم کردہ معیار استدلال یعنی قیاس پر کی، قیاس منطق قدیم کی اصطلاح ہین، وہ عمل فکری ہے جس کے ذریعہ سے ہم دو قضایا کی وساطت سے ایک تیسرے قضیے پر پہنچتے ہین، جو اُن کے مساوی یا اون سے کم وسیع ہوتا ہے، قیاس نام ہے ایک قضیے کے استنباط کا، دو قضیون کی وساطت سے جو اسی قدر عام و وسیع یا اس سے زیادہ عام و وسیع تر ہوتے ہین،

"کل انسان فانی ہین"

"زید انسان ہے"

"لہذا زید فانی ہے"

یہ ایک نمونہ ہے قیاس کا، اور قدیم منطق کا دعویٰ ہے کہ اصولاً ہر استدلال کو اسی قالب مین ڈھلنا چاہیئے،

اس مثال مین ناظرین نے دیکھا ہوگا، کہ پہلے ہم نے تمام انسانون کے متعلق

ایک عام دعویٰ کیا اس کے بعد ہم نے اسی پر ایک دوسرے دعوے کا اضافہ کیا جو ایک فرد خاص کے متعلق تھا، اور پھر ہم نے اس خصوصیت کو جو مقدمۂ اول میں تمام افراد انسانی کے متعلق بیان کی گئی تھی، ایک فرد خاص کے ساتھ منسوب کر دیا، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نتیجہ میں ہم نے کوئی نئی بات پیدا نہیں کی، بلکہ صرف عام سے خاص کو پہنچ گئے، اور مقدمۂ اول میں جو شے مخفی و مقدر تھی، اُسے نتیجے میں واضح و آشکارا کر دیا کیونکہ جب ہم نے یہ کہا کہ "کل انسان فانی ہیں"، تو اس کے اندر زید بھی لازمی طور پر آ گیا کہ وہ بھی ایک انسان ہے، گو یہاں ہم نے صراحۃً نام نہ لیا ہو، پس نتیجہ قیاس میں ہم اس سے کچھ زیادہ نہیں کرتے کہ زید کے نام کی تصریح کے ساتھ اسکے فانی ہونے کا اعادہ کر دیتے ہیں، ورنہ بلا تصریح اسم اس کے فانی ہونے کو تو ہم مقدمۂ اولی میں تسلیم ہی کر چکے ہیں،

تو کیا استدلال کا عام و مروّج طریقہ مہمل ہے، ؟ کیا منطق قیاسی محض تحصیل حاصل کے مترادف ہے، ؟ کیا قیاس سے ہمارے علم میں کچھ بھی اضافہ نہیں ہوتا، ؟ سرسری نظر میں بیشک ایسا ہی معلوم ہوتا ہے لیکن دل کی تسکین اس سے نہیں ہوتی، وہ اس سوال کا ایک بالکل مختلف جواب دیتا ہے،

اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ زید جس کی بابت ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں، کہ وہ فانی ہے، ہنوز زندہ ہے اور اس لئے مشاہدے کی بنا پر کوئی شخص اس کے فانی ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا لیکن اسی کے ساتھ ہم استدلال قیاسی

کی مدد سے اس نتیجہ پر یقینی طور سے پہنچ جاتے ہین، کہ وہ ایک روز فنا ہوگا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ قیاس کی مدد سے ہم جدید نتائج تک پہونچتے ہین، اور معترضین کا یہ خیال واقعیت پر مبنی نہین، کہ قیاس کے نتیجہ مین صرف مقدمہ اولی کی تکرار، تصریح اسم کے ساتھ ہوتی ہے، غرض قیاس کی وساطت سے ہم جدید نتائج تک توبہرحال پہنچتے ہین، البتہ محل نظر جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ آیا اس نئے نتیجے کا اصل مواد صرف مقدمہ اولی سے حاصل ہوتا ہے، یا کہین اور سے؟

عام منطقیین شق اول کو اختیار کرتے ہین لیکن اس مسلہ پر (جیسا ابھی گذر چکا) ایک مہلک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اس صورت مین ہم نے ایک مخفی و مقدر شئے کو محض آشکار کر دیا، اسمین انتاج و استنباط کیا ہوا؟ بلکہ بعض معترضین تو ترقی کر کے یہان تک کہ جاتے ہین، کہ یہ طریقہ استدلال، فضول وبیکار ہی نہین، بلکہ قطعاً مغالطہ آمیز ہے کیونکہ جب ہم نے دعوی یہ کیا کہ "زید فانی ہے"، اور اس پر دلیل یہ پیش کی کہ "کل انسان فانی ہین"، تو جو شئے ہمین ثابت کرنا تھی، اُسی کو ہم نے بطور ثبوت پیش کر دیا، اور اس طرح ہم اس مشہور مغالطے کے مرتکب ہوئے جس کا نام مصادرہ علی المطلوب یا (PETITIO PRINCIPII) ہے یعنی دعوی ہی کو بطور دلیل و ثبوت پیش کر دیا، اس لئے مل نے شق ثانی قبول کی، وہ کہتا ہے کہ اس جدید نتیجے کے مواد کا اصل ماخذ مقدمہ اولی نہین، بلکہ ہمارا یہ یقین ہے کہ زید کے اسلاف، ہمارے اسلاف، نیز وہ تمام اشخاص، جو ان کے معاصر تھے،

گذشتہ زمانہ مین وفات پا چکے ہین، اس واسطے زید بھی جو اپنی خصوصیات اساسی کے لحاظ سے بالکل ان کے مشابہ و مماثل ہے، وفات پائے گا، پس ہمارے نتیجہ کی اصل شہادت، مقدمۂ اول (کبریٰ) نہین بلکہ تجربہ و تاریخ ہے جس کے حاصل کو ہم نے بغرض ایجاز و اختصار ایک کلیے کی صورت (کبریٰ) مین بیان کردیا، عمرو، بکر، وغیرہ متعدد افراد کو ہم نے خود مرتے دیکھا، اور بے شمار افراد کی موت کا ہمین نہایت معتبر ذرائع سے علم ہوا، پس ہم نے اپنی ان معلومات، اپنے اس یقین کو اس کلیے کی صورت مین جمع کردیا، اور اب آئندہ جو کچھ نتائج مستنبط ہون گے، انکا اصل ماخذ ہمارا یہ یقین ہوگا، جو جزئیات (یعنی متعدد مثالون سے علیحدہ علیحدہ) حاصل ہوا ہے نہ کہ قضیۂ کلیہ، جو صرف ایک یادداشت یا خلاصہ کا کام دیتا ہے، اس بنا پر در حقیقت تمام استنباطات کی بنیاد مطالعۂ جزئیات ہے، اور ہر جدید نتیجے مین ہم بعض جزئیات ہی سے بعض دوسرے جزئیات تک پہنچتے ہین،

خود مل کے الفاظ قابل مطالعہ ہین،

"جتنے قضایائے کلیہ ہوتے ہین انکی حیثیت صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ رجسٹر ہوتے ہین، جنہین ہم نے اپنے جزئی تجربات کا خلاصہ درج کرلیا ہے، اور جن سے ہمین آئندہ اخذ نتائج مین سہولت ہوگی، پس ہر قیاس کے مقدمۂ اول کی یہی حیثیت ہوتی ہے اور جو نتیجہ نکالا جاتا ہے، وہ اس سے نہین، بلکہ اس کے مطابق سے نکالا جاتا ہے، منطقی حیثیت سے اس کا اصل ماخذ صرف وہ جزئی واقعات ہوتے ہین جنکے استقرا سے قضیہ

کلیہ قائم کیا جاتا ہے، یہ متفرق نظائر یہ جزئیات، ممکن ہے کہ ذہن سے محو ہو جائیں، لیکن انکا ملخص، جو درج رجسٹر ہوتا ہے، باقی رہ جاتا ہے، جس سے انکی تفصیلات کا تو پتہ نہیں لگتا، مگر آئین ان کے وہ عام خصوصیات تمامتر محفوظ رہتے ہیں جنکی بنا پر ہم ان کے مماثل واقعات کے متعلق صحیح طور پر استنباط نتائج کر سکتے ہیں۔ اب ہم قیاس کے ذریعہ سے جو نتیجہ نکالتے ہیں، وہ گو براہ راست اسی خلاصہ مندرجہ رجسٹر سے ماخوذ ہوتا ہے، لیکن درحقیقت وہ نتیجہ نکلتا ہے، ان محو شدہ فراموش شدہ جزئیات سے جن کا خلاصہ اسوقت ایک کلیہ کی صورت میں ہمارے پیش نظر ہے، اس بنا پر استنتاج صحیح کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کلیہ کی تعبیر و تفہیم میں کوئی غلطی نہ ہو، چنانچہ منطقیین نے صحت قیاس کیلئے جو قیود و شرائط مقرر کئے ہیں، ان سب کا یہی مقصود ہے،،

اس سے واضح ہو گیا ہوگا کہ قیاس کی یہ تعریف، کہ وہ کلیات معلوم سے جزئیات مجہول تک پہنچنے کا نام ہے، صحیح نہیں، بلکہ صحیح طور پر یوں کہنا چاہیئے کہ استنباط نتائج میں ہم جزئیات معلوم سے جزئیات مجہول تک پہنچتے ہیں، چنانچہ عملی زندگی میں قیاس کی اسی تعریف کی تصدیق ہر قدم پر ہوتی ہے، فرض کرو کہ ایک ڈاکٹر کسی قریب الموت مریض کو دیکھنے جاتا ہے، اُسے اپنی تعلیم اور گذشتہ تجربات کی بنا پر معلوم ہے کہ جب بعض خاص علامات کسی مریض میں پائے جاتے ہیں تو اس کی موت قریب الوقوع ہوتی ہے، اب ممکن ہے کہ ڈاکٹر اپنے مافی الضمیر کو ان الفاظ میں ادا کرے کہ

"وہ کل مریض جو فلان فلان علامات رکھتے ہین، قریب مرگ ہوتے ہین" لیکن یہ صرف زبان کا طرز ادا ہے، ورنہ اُسے واقفیت کی رو سے جس شئے کا علم ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ اسوقت تک اس کے علم مین جتنے مریض اُن خاص علامات کے ساتھ آئے ہین، انھون نے جلد وفات پائی ہے، اور اس سے وہ یہ قیاس قائم کرتا ہے کہ چونکہ یہ مریض چند خاص حیثیات سے، ان گذشتہ مریضون کے بالکل مشابہ اور مماثل ہے اسلئے یہ بھی قریب مرگ ہے، یہ حقیقت بالکل واضح اور مسلم ہے کہ اسے اپنے موجودہ زیر علاج مریض، یا آئندہ مریضون کی بابت کوئی تجربہ نہین، بلکہ وہ جو کچھ علم رکھتا ہے صرف گذ گذشتہ مریضونکا رکھتا ہے، البتہ محض زبان مین سہولت اور تقریر مین اختصار کی غرض سے وہ گذشتہ اور آئندہ مریضون کے درمیان کسی فرق کا اظہار نہین کرتا، اور لفظ "کل" یا "تمام" کا استعمال کرتا ہے حالانکہ اس کا مدعا ہمیشہ یہ رہتا ہے کہ وہ اپنے تجربات سابقہ کے اعتماد پر، ماضی و مستقبل کے درمیان مماثلت فرض کرکے آئندہ کے بابت احکام لگا رہا ہے:-

"اسی طرز استنباط کا نام استقراء ہے، مل کے الفاظ مین استقراء وہ عمل فکری ہے جسکی وساطت سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہین، کہ جو کچھ ایک یا چند حالات مین صحیح ثابت ہوا ہے، وہ ان تمام حالات مین جو بعض حیثیات سے ان گذشتہ حالات کے مماثل ہین صحیح ثابت ہوگا"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ استقرائی نتائج کا اصل الاصول ہمارا یہ عقیدہ ہے، کہ جن علل کے جو معلول گذشتہ زمانہ مین پیدا ہو چکے ہین، اُن سے ہمیشہ وہی پیدا ہوتے رہینگے گویا ماضی و مستقبل دونون ایک ہی قانون کے پابند ہین، یا دوسرے الفاظ مین یون کہنا چاہیئے، کہ نوامیس فطرت مین کوئی تغیر نہین ہوتا، بلکہ جو قوانین قدرت آج دس لاکھ برس پیشتر عمل کرتے تھے، آج بھی بعینہٖ اُسی طرح عامل ہو رہے ہین، دراصل یہی وہ کلیہ ہے جس پر آکر ہمارے تمام استقراآت، تمام استنباطات، اور تمام استدلالات کا سر انتہی ہوتا ہے[1] اور یہی وہ اصول اولین ہے جس پر ہم محض منطقی اشکال مین نہین، بلکہ اپنی زندگی کے ہر جزئی سے جزئی واقعہ مین عمل کرتے ہین، ایک عامی سا عامی شخص بھی آگ کے نزدیک جاتے ڈرتا ہے اور پورا یقین رکھتا ہے کہ وہ جلائے گی، یہ خیال نہین کرتا، کہ گو اب تک وہ جلاتی آئی ہے، مگر شاید آئندہ نہ جلائے ایک جاہل سے جاہل شخص بھی دریا مین کود پڑنے کا نتیجہ، پورے یقین کے ساتھ ہلاکت جانتا ہے، اسے یہ خیال نہین گذرتا کہ اگرچہ آج تک پانی برابر غرق کرتا رہا ہے مگر اب شاید اس کی خاصیت تبدیل ہو گئی ہو، غرض ہماری زندگی کا سارا کاروبار، بلا کسی قید و استثنار کے اسی اصول یعنی نظام فطرت کی یکرنگی اور نوامیس فطرت کی یکسانیت پر چل رہا ہے،

---

[1] اور یہی وہ مقام ہے جہان مل جیسے متشکک و ملحد کو بھی ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا کا اقرار کرنا پڑتا ہے،

لیکن اس مبحث مین ایک غورطلب مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے اس اعتماد یکرنگی فطرت مین اختلاف مدارج کیون ہے؟ بہ الفاظ دیگر اسکی کیا وجہ ہے، کہ کسی موقع پر توہم قوانین قدرت کی ہمہ گیری کو قطعاً نا قابل تغیر اور اٹل سمجھتے ہین، مگر کسی موقع پر ہم ان مین مستثنیات کا وجود بھی تسلیم کرتے ہین؟ فرض کرو، ایک سیاح دور دراز ممالک کی سیاحت سے واپس آکے ہم سے کسی خاص جزیرہ کی بابت یہ بیان کرتا ہے کہ وہان طوطے سفید رنگ کے ہوتے ہین، ہم اس روایت کو بغیر پس وپیش کے یقین کر لیتے ہین، حالانکہ آج تک ہمارے تجربہ مین کوئی سفید طوطا نہین آیا تھا، اور ہم ابتک یہی سمجھتے تھے کہ طوطون کا رنگ ہمیشہ سبز ہوتا ہے، لیکن اگر وہی سیاح یہ روایت بیان کرتا ہے کہ فلان جزیرہ کے باشندون کے سر اُن کے شانہ سے بلند نہین، بلکہ شانہ سے نیچے ہوتے ہین، تو ہم اس روایت کے تسلیم کرنے سے قطعاً انکار کر دیتے ہین، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس اختلاف کی کیا وجہ ہے؟ ہمارے موجودہ تجربات سے جس طرح ایک بیان دور ہے، اسی طرح دوسرا بھی ہے، پھر اس کا کیا باعث ہے کہ پہلی روایت کو توہم قبول کر لیتے ہین، اور دوسری سے انکار کرتے ہین،؟ کیا ہمارا یہ طرز عمل، ہمارے دعوے مذکورۂ بالا کے منافی نہین؟

مل اس کے جواب مین کہتا ہے کہ نہین یہ طرز عمل یکرنگی فطرت سے متناقض نہین، بلکہ بالکل اس کے مطابق ہے، یہ سچ ہے، کہ اب تک طوطون کا رنگ ہمیشہ سبز مشاہدہ کیا گیا ہے، لیکن خود ہمارا وسیع تر تجربہ ہی ہمین بتاتا ہے کہ لون

حیوانات ایک تغیر پذیر شے ہے، مختلف انواع حیوانات کے مختلف الوان ہوتے ہین،
بلکہ ایک ہی نوع کے مختلف افراد کے مختلف رنگ ہوتے ہین، ایک ہی کُتے کے
چند بچے ہوتے ہین، کوئی سیاہ ہوتا ہے، کوئی سفید، اور کوئی ابلق یہی حال، چرند و
پرند، تمام حیوانات کا ہے، اس لئے جب ہم نے یہ روایت سُنی، کہ ایک نوع حیوان
کا رنگ اس سے مختلف پایا گیا، جو اب تک ہمارے مشاہدہ مین آتا رہا تھا تو اس سے
ہمارے اصولی کلیّہ کی مطلق تردید نہین ہوئی، بلکہ یہ خبر تو ہمارے اس تجربے کے
عین مطابق ہے، کہ ایک ہی نوع کے بعض حیوانات اپنے ہم نوع بعض دوسرے
حیوانات سے (خصوصاً جبکہ ان کے درمیان اختلاف وطنیت بھی ہو) مختلف اللون
ہوتے ہین بخلاف اس کے دوسری روایت ہمارے تجربات متحدہ کی معارض
ہے، نہ صرف نوع انسان مین، بلکہ ساری جنس حیوان مین ہم نے ہمیشہ یہ پایا ہے کہ
سر شانہ سے اوپر ہوتا ہے، اور اس کے مخالف ایک مثال بھی اب تک ہمارے
تجربے مین نہین آئی پس اس روایت کی صحت سے انکار کرنے پر، ہم اس لئے
حق بجانب ہین، کہ یہ ہمارے مذکورۂ بالا اصولی کلیّہ یعنی یکرنگی نظام فطرت کے
متناقض ہے، اور بالآخر ہمارا وہی دعویٰ صحیح ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے تمام نتائج
اور ہمارے تمام مسلّمات و معتقدات کی اصل بنیاد اس کلیّہ پر ہے کہ نظام فطرت
ناقابل تغیر ہے، اور قوانین قدرت مین تغیر و تبدیل کو دخل نہین، مل اور مل کے پیروان
کو اس جواب پر بڑا ناز ہے، حالانکہ اس پر بھی جرح ہو سکتی ہے کہ اختلافِ لون

ہی کی طرح حیوانات کی جسمانی ساختون مین بھی فرق واختلافات تو ہمارے تجربہ سے باہر نہین!

مل کی کتاب کا شاید سب سے زیادہ مجتہدانہ حصہ وہ ہے جسمین اس نے قانون تعلیل یا سببیّت سے بحث کی ہے، فلاسفہ والٰہئیین نے علت کی عجیب وغریب تعریفات کی ہین، اور اسکی جو اقسام قرار دی ہین، وہ اُن سے عجیب تر ہین، مل کو ان کا ایک حرف تسلیم نہین، وہ علت کا صرف وہ وجود تسلیم کرتا ہے، جو تجربہ سے ماخوذ ہو، اور اس لیے جو علل اس کو مسلم ہین انکا دائرہ صرف مادیت تک محدود ہے، علّت کی جو تعریف عموماً قرار دی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ، وہ واقعہ متقدم ہے جو کسی واقعۂ موخر سے فوراً پیشتر ہمیشہ صدور مین آتا ہو، لیکن مل نے عام شاہراہ سے ہٹ کر اسکی تعریف الفاظ ذیل مین کی :-

"علت ان تمام شرائط، ایجابی و سلبی کے مجموعہ کا نام ہے جن کے اجتماع پر کوئی دوسرا واقعہ ہمیشہ صدور مین آتا ہے"

لیکن اس پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ہر معلول کے وقوع سے پیشتر بیشمار واقعات مجتمع ہوتے ہین، جن مین سے بکثرت ایسے ہوتے ہین جنھین اس معلول کے وقوع سے مطلق سروکار نہین ہوتا، حالانکہ علّت کا اطلاق صرف انھین واقعات پر ہو سکتا ہے، جو کسی نہ کسی حیثیت سے اس معلول کے وقوع مین معین ہوے ہون

پس بے تعلق واقعات کو اصل مسببات سے علحدہ و ممتاز کرنے کی کیا صورت ہے؟ فرض کیا کہ ایک شخص ہفتہ کے روز کوٹھے سے گرا، اور مر گیا، اسکی موت ایک معلول ہے، اب اس معلول کے پیشتر واقعات کا احصار کیا جائے گا، تو اس مین یہ واقعہ بھی شامل کرنا پڑے گا، کہ ہفتہ کا دن تھا، حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ اس شخص کی موت کے وقوع مین ہفتہ کے روز ہونے کو مطلق دخل نہین، پس اس کا کیا طریقہ ہے، کہ ایسے غیر متعلق اور محض اتفاقی متقدم واقعات کو حقیقی علل سے ممتاز رکھا جائے؟

اس کے جواب مین مل شناخت علل کے چند قواعد پیش کرتا ہے، کہتا ہے، کہ جب کسی واقعہ کی علت کی تحقیق کرنا ہو تو قوانین ذیل کی مدد سے اس کا بہ آسانی انکشاف ہوجائے گا، ذیل مین وہ قوانین تقریبًا مل ہی کے الفاظ مین مثالون کے اضافہ کے ساتھ درج کیے جاتے ہین،

(۱) طریق طرد[1]

جب واقعہ زیر تحقیقات کی دو یا زائد مثالون مین ایک ہی شے مشترک ہوتی ہے تو وہی

---

[1] جب ابتدائً ۱۹۱۴ء مین یہ مضمون رسالہ الناظر مین شائع ہوا ہے، اس وقت مل کے قوانین استقرار کے لئے قانون اشتراک و قانون افتراق، وغیرہ کے الفاظ اپنے دل سے گڑھ کر لکھے گئے تھے، بعد کو علم ہوا، کہ مسلمان مصنفین، خصوصًا اصول فقہ پر لکھنے والے، ان تمام چیزون کے لئے صدیون پیشتر سے اصطلاحین وضع کر چکے ہین، چنانچہ اب انھین قدیم اصطلاحون کو لے کر مضمون ہذا مین مناسب ترمیم کردی گئی ہے،

مشترک شے اس واقعہ کی علت (یا معلول) ہوگی"

فرض کیا ہمیں تحقیق اس مسئلہ کی منظور ہے کہ منجمد چیزیں سیال اور سیال چیزیں ہوائی کیونکر بن جاتی ہیں؟ جب ہم بہت سی چیزوں پر اس کا تجربہ کر لیتے ہیں، تو بالآخر معلوم ہوتا ہے، کہ گو اجسام زیر تجربہ باہم بالکل مختلف اقسام کے تھے، اوقات تجربہ بھی مختلف تھے، لیکن جو واحد شے تمام تجربات میں مشترک تھی، وہ اُن اجسام کو حرارت پہنچانا تھی، اس سے نتیجہ یہ نکلا، کہ واقعۂ زیر تحقیق کی اصل علت حرارت ہے؛

(۲) طریق عکس،

"جب دو مثالیں ہوں جن میں سے ایک میں ایک واقعہ موجود ہو اور دوسری میں نہ ہو، اور ان دونوں مثالوں میں تمام حالات مشترک ہوں بجز ایک خاص شے کے، جو پہلی مثال میں موجود ہے، مگر دوسری میں غائب، تو وہی ایک شے اس واقعہ کی علت ہوگی"

اس کی توضیح کے لئے ہم پھر تمثیل بالا کی طرف رجوع کرتے ہیں، ہمارے پیش نظر مختلف و متعدد اجسام تھے، ہم نے اُن دیگر حیثیات سے بالکل انھیں کے حال پر رہنے دیا، البتہ ان میں سے بعض کو حرارت پہونچائی، تو جن جن کو حرارت پہنچائی تھی، وہ منجمد سے سیال، اور سیال سے ہوائی بن گئے، اور باقی اپنی حالت پر بدستور رہے، اس سے معلوم ہوا کہ واقعہ زیر تفتیش کا اصلی سبب حرارت ہی،

(۳) طریق اختلاف الوصف بالوصف،

"جب دو واقعات اسطرح کے پیش نظر ہون، کہ جس حیثیت سے اور جسقدر ایک واقعہ مین تغیر ہوتا ہے، اسی حیثیت سے اور اتنا ہی دوسرے مین بھی ہوتا ہو تو وہ اسکا سبب یا جزو سبب ہوگا"،

روزانہ زندگی مین اس قانون کی نظیرین کثرت سے ملا کرتی ہین، یہ مشاہدہ ہے کہ اجسام سے حرارت مطلقاً سلب نہین کیجا سکتی، البتہ مشاہدہ مین یہ روزمرہ آتا رہتا ہے، کہ جس جسم سے جتنی زیادہ حرارت سلب کیجاتی ہے اسی نسبت سے اسکین انجماد بڑھتا جاتا ہے، اور جس جسم مین جتنی زیادہ مقدار مین حرارت پہنچائی جاتی ہے، اُسی نسبت سے اسمین انتشار زیادہ ہوتا جاتا ہے، پس یہ ثابت ہوا، کہ مدارج حرارت کے اضعاف و تقلیل اور انجماد اجسام کی کمی و بیشی کے درمیان علت و معلول کا رشتہ ہے، یہ قانون بہ قول پروفیسر بین کے روزانہ زندگی مین سب سے زیادہ کارآمد ہے، ہم ایک مضر غذا خفیف مقدار مین روز استعمال کرتے رہتے ہین، اُس سے ہماری صحت کو آہستہ آہستہ نقصان پہونچتا جاتا ہے، لیکن اس کے سبب کی طرف ذہن منتقل نہین ہوتا، اتفاقاً ایک روز ہم وہ غذا زیادہ مقدار مین کھالیتے ہین، اور اسی روز اسکی مضرت نمایان طور پر محسوس ہونے لگتی ہے، اس سے ہمین اپنی خرابی صحت (معلول) کی علت کا پتہ چل جاتا ہے،

(۴) طریق طرح،

"جب کسی ایسے واقعہ کی علت دریافت کرنا مقصود ہو، جس کے پیشیر و متعدد واقعات ہین، تو اس واقعہ کے اتنے جزو کو نظر انداز کر دو جسکے متعلق گذشتہ استقرات سے معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ فلان متقدم واقعات کا معلول ہے، اب اگر کچھ جزو باقی رہ جائے، تو سمجھ لو، کہ اس کی علت ان پیشیر و واقعات کا بقیہ حصّہ ہے"

فلاسفہ کا ایک گروہ اس کا قائل ہوا ہے، کہ فطرت انسانی مین ایک خاص قوت، عقل و تمیز سے ماورا حس اخلاقی، ضمیر، یا کانشنس کے نام سے موجود ہے جس کا کام نیکی و بدی مین امتیاز کرنا ہے لیکن جب اخلاقی فیصلون کی تحلیل کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ سارا کام نفس انسانی کے معمولی قوی احساس تمیز عقل، ادراک و ارادہ، کر لیتے ہین، پھر اب کیا شے باقی رہ جاتی ہے جو ایک مستقل ضمیر کی معلول ہے، ؟ ظاہر ہے کہ کچھ نہین، پس ضمیر یا حس اخلاقی کا مستقل وجود تسلیم کرنا بالکل بے ضرورت نکلا، اسی طرح بہت سے مباحث اسی قانون حذف و تحلیل کی مدد سے فیصل ہو جاتے ہین،

ان قوانین اربعہ کے علاوہ، مل نے طریق طرد و طریق عکس کو جمع کر کے ایک اور قاعدہ بھی وضع کیا ہے، جس کا نام اُس نے طریق الطرد والعکس رکھا ہے، مگر یہ کوئی مستقل قانون نہین، اس لئے اسکا تفصیلی ذکر قلم انداز کیا جاتا ہے،

مل نے اپنی کتاب نظام المنطق کو چھ حصوں مین تقسیم کیا ہے، تین حصوں کی تلخیص اوپر گذر چکی، چوتھے حصے مین اس نے ان اعمال فکری سے بحث کی ہے، جن پر استقرا براہ راست مشروط و منحصر نہین تاہم وہ اسمین معین ہوتے ہین، اس حصّہ کے مہمات ابواب حسب ذیل ہین،

مشاہدہ[1]، اور اس کا تعلق انتاج سے، تجرید[2]، اور افکار مجرّدہ کی تشکیل، تسمیہ[3] اور استقرا مین اسکی اہمیت[4]، فلسفیانہ زبان کی خصوصیات[5]، تنظیم[6] انواع وغیرہ،

اگر یہ سچ ہے کہ ہر شے اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہے، تو منطق کی کتاب ناتمام ہے تا وقتیکہ اسکے ذریعہ سے صحیح استدلال کے اصول اور طریقونکے ساتھ ساتھ اغلاط استدلال سے بھی روشناس نہ کیا جائے، صحت و غلطی، علاج و مرض کا ساتھ، چولی دامن کا ساتھ ہے، یہی باعث ہے کہ منطقیین قدیم نے مغالطات سے بھی بحث کی ہے، اور مل بھی اس کوچہ مین سارے قافلہ کے ہمراہ ہے،

نتائج نکالنے مین انسان سے جو غلطیان ہوتی ہین، اُن کے سبب دو ہی ہوسکتے ہین، دل کی خرابی، یا دماغ کی خرابی، دوسرے لفظون مین کوئی اخلاقی خرابی، یا کوئی عقلی خرابی، مگر اخلاقی خرابیان کبھی غلط نتائج کی علت مستقیمہ اور علت قریبہ نہین بن سکتین، ضد، تعصب، لالچ، ہٹ دھرمی وغیرہ کا براہ راست یہ اثر نہین پڑا کرتا کہ انسان غلط دعوون اور بے بنیاد باتون کا قائل ہو جائے، بلکہ یہ اثر

براہ راست ہمیشہ عقلی خرابیوں ہی کا ہوتا ہے البتہ اخلاقی خرابیاں: ذہن میں غلط نتائج کی طرف جانے کی استعداد کو قوی اور صحیح نتائج اخذ کرنے کی قابلیت (قوت غور و فکر) کو ضعیف کرتی ہیں منطق کا سروکار، اغلاط فکری کی صرف علت قریبہ سے ہی، اس لیے اس کا فرض ہے، کہ وہ دنیا کو ان عقلی خرابیوں سے جنکا اصطلاحی نام مغالطات ہے آگاہ کردے،

کسی چیز کو صحیح باور کرنا، درآنحالیکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، یا کم از کم اس کی تائید میں کوئی دلیل موجود نہیں، اسی کا نام مغالطہ ہے، (ارسطو نے اسکے ساتھ قصد و ارادہ کی شرط کا بھی اضافہ کیا تھا، مل کے نزدیک یہ قید غیر ضروری ہے)

اب دلیل مخالف کے باوجود، یا ناکافی و کمزور دلیل کے ساتھ، کسی امر کو ماننا دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ عقیدہ اسقدر بدیہی ہوگا، کہ وہ اپنی دلیل آپ ہوگا اور اس کیلئے کسی خارجی دلیل کی حاجت نہ ہوگی، اور یا اس کے لیئے خارجی شواہد و دلائل کی ضرورت ہوگی، شق اول میں مغالطہ بداہت کے متعلق ہوگا، اور شق ثانی میں استنتاج کے، اس شق ثانی کی ابھی اور دو تقسیمات ممکن ہیں، ایک یہ کہ ترتیب مقدمات غلط ہو، مثلاً ایک لفظ سے مقدمہ اول میں کچھ مراد لی جائے، اور مقدمہ ثانی میں کچھ اور، دوسرے یہ کہ ترتیب مقدمات صحیح ہو، لیکن وہ مقدمات، بجائے خود، واقعیت پر مبنی نہ ہوں، پھر مقدمات کے واقعیت پر مبنی نہ ہونے کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ، ان میں قوانین استقرار کی خلاف ورزی کی گئی ہو، دوسرے یہ کہ ان سے

اصول وشرائط قیاس کی آئین شکنی ہوتی ہو، ان میں سے اول الذکر یعنی مغالطات متعلق بہ استقرا کی یہ دو صورتیں ممکن ہیں، اولاً یہ کہ جزئیات کے مشاہدہ میں غلطی ہوئی ہو، ثانیاً یہ کہ ان سے جو کلیات و تعمیمات قائم کیے جاتے ہیں، ان میں کوئی فروگذاشت ہوگئی ہو، بس مغالطات کے کل عنوانات شمار میں پانچ ہوئے، جو جدول ذیل میں ملاحظہ ہوں،

- مغالطات
  - متعلق بہ بداہت ——— ۱۔ تعصبات
  - متعلق بہ انتاج
    - شہادت کے غلط تصور سے ——— ۲۔ مغالطات متعلق بہ ابہام
    - شہادت کے صحیح تصور سے
      - متعلق بہ قیاس — ۳۔ مغالطات متعلق بہ قیاس
      - متعلق بہ استقرا — ۴۔ مغالطات متعلق بہ مشاہدہ
        - ۵۔ مغالطات متعلق بہ تعمیم

اس کے آگے مل نے ہر قسم کے مغالطات کی تفصیل مع اس کی مثالوں کے کی ہے، جسے ہم یہاں ملخصاً درج کرتے ہیں:۔

۱۔ مغالطات متعلق بہ بداہت کو وہ تعصبات کے مترادف قرار دیکر اس کی حسب ذیل، نظائر پیش کرتا ہے:۔

(الف) یہ یقین کہ قوت خیال کا اس قدر زبردست اثر ہے، کہ توہمات و خیالات حقائق خارجی کی صورت میں متشکل ہوجاتے ہیں، رات کے وقت سانپ، چور یا اور کسی خوفناک چیز کا نام نہ لینا، کسی زندہ شخص کی موت کا ذکر نہ کرنا، انگریزوں کے ہاں تیرہ

کے عدد کو منحوس سمجھنا اسی قبیل کے مغالطات ہیں،

(ب) یہ یقین کہ افکار مجردہ وجود خارجی رکھتے ہیں، تقدیر، قسمت، زمان، مکان، زمانہ، فطرت، نیچر، طبیعت، بخت، اتفاق، یہ سب تصورات ہیں جنھیں تجرید ذہنی نے پیدا کیا ہے، مگر عوام کیا معنی بہت سے خواص بھی یہ یقین رکھتے ہیں کہ انکے مستقل وجود خارج میں موجود ہیں،

(ج) یہ اعتقاد کہ تمام فطری اعمال معقول وکافی وجوہ کی بنا پر صادر ہوتے ہیں، فلاسفہ کا ایک گروہ اس امر کا قائل ہوا ہے، کہ کوئی ساکن شئے تا وقتیکہ کوئی خارجی محرک نہ ہو حرکت نہیں کر سکتی، اور اس پر استدلال یہ پیش کرتے تھے، کہ اگر حرکت ہوئی، تو یا داہنے یا بائیں کو ہوگی یا سامنے کو ہوگی یا پیچھے کو، اور چونکہ وہ شئے بذات خود اس امر کی کوئی معقول وکافی وجہ نہیں رکھتی، کہ ان سمتوں میں سے کسی خاص سمت کو حرکت کرے اس لئے حرکت سرے سے نہ ہوگی، یہ استدلال اسی نوعیت کے مغالطہ پر مبنی ہے،

(د) یہ خیال کہ جو شئے ہمارے تصور سے خارج ہے، اس کا وجود محال ہے، زمان ومکان کو اس بنا پر غیر محدود تسلیم کرنا، کہ ان کا محدود ہونا ہمارے تصور میں نہیں آتا، اسی قسم کے مغالطہ کا مرتکب ہوتا ہے،

(ھ) یہ عقیدہ کہ زبان کے فروق وحدود، حقیقی فروق وحدود کے مستلزم ہیں حکیم طالیس سے ایک مرتبہ لوگوں نے سوال کیا کہ سب سے بڑی چیز کیا ہے؟ اس نے جواب دیا،

کہ "مکان، کیونکہ تمام چیزین دنیا مین ہین، مگر دنیا خود مکان مین ہے" اس استدلال
کی ساری بنیاد لفظ "مین" پر ہے، طالیس کا خیال تھا کہ جب کوئی شے کسی چیز مین
ہوگی تو جسمانی حیثیت سے وہ لامحالہ چھوٹی ہوگی، حالانکہ یہ خیال مغالطہ آمیز ہے مجازاً
واستعارۃً ہم بہت سی چیزون کی بابت کہ سکتے ہین، کہ فلان فلان چیزون مین ہین
درآنحالیکہ وہ ان سے چھوٹی ہرگز نہین، گفتگو مین ہم کہ جاتے ہین، کہ فلان شخص ہماری
آنکھون مین سمایا ہوا ہے، اس کے یہ معنی نہین ہوتے کہ اسکا جسم ہماری آنکھون کی
پتلیون سے چھوٹا ہے،

(و) یہ خیال کہ ہر معلول کی صرف ایک ہی علت ہو سکتی ہے، فلاسفۂ قدیم مین سے
ایک زبردست جماعت کا یہی مذہب ہوا ہے، وہ لوگ تعدد علل کے منکر تھے،
اور اس انکار کی وجہ سے مسائل مین عجیب عجیب غلطیان کرتے تھے،

(ز) یہ یقین کہ علت ومعلول کے درمیان مشابہت یا ایک طرح کا اشتراک
لازمی ہے، بہت سے اطبا کا یہ خیال رہا ہے کہ ضیق النفس کے مریضون کو لومڑی
کا پھیپھڑہ (شش) استعمال کرنا چاہیئے، جس کی قوت تنفس مشہور ہے، اور ضعف بصارت
کے مریضون کیلئے گل نرگس کا استعمال رکھنا چاہیئے، جو اپنی ساخت مین انسانی
آنکھ سے مشابہ ہوتا ہے، وقس علی ہذا، اسی طرح جنتر منتر والے جب کسی کو درازی عمر کا
گنڈہ دیتے ہین، یا اسکا منتر پڑھتے ہین، تو اکثر ساتھ ہی ایسے جانورون کا خون بھی
استعمال کراتے ہین جو اپنی طویل العمری کے لئے مشہور ہین، اس قبیل کے تمام اعمال

اسی مغالطہ آمیز اعتقاد پر مبنی ہیں کہ ہر معلول کیلئے اسی جنس و نوعیت کی علت کا ہونا ضروری ہے،

یہان تک ان مغالطات کا ذکر تھا، جو کسی غلط شہادت یا کسی صحیح شہادت کی غلط تعبیر سے نہین پیدا ہوتے، بلکہ جنھین لوگ بطور کلیات مسلمہ یا علوم متعارفہ کے استعمال کرتے ہین، اور جن کے ثبوت کے لئے کسی خارجی شہادت کی ضرورت نہین سمجھتے، ذیل مین وہ مغالطات درج کئے جاتے ہین، جو نتائج ہوتے ہین غلط شہادت کے،

(۲) مغالطات متعلق بہ ابہام، ان کی سب سے زیادہ عام الورود شکل وہ ہے جبکہ وہی الفاظ یا اون کے مشتقات ایک مقدمہ مین ایک مفہوم کے لئے مستعمل ہوتے ہین اور دوسرے مین اس سے مختلف کیلئے، مثلاً یہ استدلال،

"متشککین لامذہب ہوتے ہین،
زید (فلان معاملہ مین) شک کرتا ہے،

لہذا زید لامذہب ہے"،

بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے، مغالطہ اسمین یہ ہے کہ "تشکک" اور "شک کرنیوالا" گو اپنے لفظی معنی کے لحاظ سے مترادف ہین، لیکن یہان تشکک اپنے اصطلاحی معنی مین مستعمل ہوا ہے، جس سے مراد اس شخص سے ہے جو ایک خاص فلسفیانہ

مسلک کا متبع ہے، نہ کہ مطلق شک کرنے والا، اور اس لئے استدلال مین کوئی حد اوسط ہے ہی نہین، اسی قبیل سے یہ استدلال بھی ہے: "انعام ایک شخص کو ضرور ملے گا، زید ایک شخص ہے، لہذا زید کو انعام ضرور ملے گا" مقدمۂ اول مین "ایک" بمعنی "کسی"، اپنے مطلق وغیر متعین مفہوم مین ہے، مقدمۂ ثانی مین ایک سے مراد ایک متعین شخص ذات ہے،

اس سے ملتی جلتی اس مغالطہ کی ایک اور شکل ہے، جس کی مثالین درج ذیل ہین:-

مثال (۱) "ہر مثلث کے تمام زاویے، دو زوایائے قائمہ کے مساوی ہوتے ہین"

الف ب ج، ایک مثلث کا زاویہ ہے،

لہذا وہ دو زاویائے قائمہ کے مساوی ہے،

مغالطہ لفظ "تمام" مین ہے، مقدمۂ اولی مین "تمام" سے مراد، کل زوایا کے مجموعہ سے ہی، نہ کہ ہر زاویہ سے "فرداً فرداً"

مثال (۲) "اگر کولمبس نہ ہوتا، تو کوئی اور شخص امریکہ دریافت کرلیتا،

"اگر نیوٹن نہ ہوتا، تو کوئی اور حرکت ارض ثابت کردیتا،

"اگر ڈارون نہ ہوتا، تو کوئی اور مسلۂ ارتقا کا انکشاف کرتا،

"کولمبس، نیوٹن، ڈارون وغیرہ اکابر عقلائے عصر تھے،

لھـذا اگر اکابر عقلاے عصر مین سے کوئی نہ موجود ہوتا تو بھی تمام انکشافات آج دنیا مین موجود ہوتے "

بناے مغالطہ یہ ہے کہ مقدمات مین عقلاے عصر کی متعین، و مشخص افراد کی ضرورت سے انکار کیا گیا ہے، اور نتیجہ مین مطلقاً عقلاے عصر کی ضرورت سے انکار کردیا گیا ہے،

مثال (۳) راجپوتون نے ایک پوری جرمن رجمنٹ کو شکست دی،

مان سنگھ ایک راجپوت ہے،

لہذا مان سنگھ نے ایک پوری جرمن رجمنٹ کو شکست دی "

مقدمۂ اولی مین راجپوتون سے راجپوت سپاہیون کی پوری پلٹن مجموعی طور پر مراد تھی، نہ کہ فرداً فرداً ہر راجپوت سپاہی،

(ب) مصادرۃ علی المطلوب جس شے کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، یا جو شے مابہ النزاع ہوتی ہے، اکثر انسان اسی کو، یا اوسکی کسی تفریع کو، کبری یا صغری مین صحیح فرض کرلیتا ہے، حالانکہ اگر فریق ثانی کو بھی اسکی صحت مسلم ہوتی، تو کوئی جھگڑا ہی سرے سے نہ پیدا ہوتا،

مثال، (۱) کبری مین مغالطہ کی کسی اسم کا وجود اپنے مسمی کے وجود کا مستلزم ہے،

عنقا کا اسم موجود ہے،

لہذا عنقا کا وجود ہے"،

مقدمۂ اولیٰ (کبریٰ) غیر مسلّم ہے،

مثال (۲) صغریٰ میں مغالطہ کی دو مختلف چیزوں میں سے صرف ایک کا ساتھ دیا جاسکتا ہے،

مذہب اور جذبۂ آزادی دو مخالف چیزیں ہیں،

"لہذا مذہب اور جذبۂ آزادی میں سے صرف ایک کا ساتھ دیا جاسکتا ہے"،

مقدمۂ ثانیہ (صغریٰ) غیر مسلّم ہے،

(ج) بحث غیر متعلق، یہ وہ مغالطہ ہے جبکہ کوئی شخص بجائے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے اپنے مخالف کے جذبات کو مخاطب کرنے لگتا ہے، اور اسکی مختلف صورتیں ہیں، کبھی وہ اسکی ذات پر حملہ کرتا ہے، کبھی اسے ناتجربہ کار بتاتا ہے کبھی اُسے دقیانوسی کہتا ہے، کبھی اس پر قومی چندہ کھا جانے کا الزام لگاتا اور کبھی اُسے بدعقیدہ قرار دیتا ہے، کبھی اس پر جلد بازی اور غیر مصلحت اندیشی کا طعن کرتا ہے، غرض اسی طرح صدہا مختلف پیرایوں میں اسکی کوشش کرتا ہے کہ مخالف کی زبان بند ہو جائے لیکن ایسی باتوں سے کوئی شئے دلیل کا کام نہیں دے سکتی، بحث صرف یہ ہے کہ آیا اس کا دعویٰ ثابت ہے یا نہیں، بس اس کے علاوہ جتنی چیزوں کا تعلق مدعی کی ذات سے ہے، وہ سب غیر متعلق ہیں، بہت سی بدویانتیاں

اور خیانتین لوگ اپنی آنکھون سے دیکھتے ہین، لیکن صرف اس بنا پر گرفت و باز پرس نہین کرتے، کہ ان کے مرتکب بڑے لوگ ہین، جنکی شان ان حرکتون سے ارفع سمجھی جاتی ہے، بہت سی تحریکین ایسی ہین، جنھین لوگ بجائے خود مفید نہین سمجھتے، مگر ان کی تائید پر محض اس بنا پر تیار ہو جاتے ہین، کہ ان کے پیش کرنے والے، صاحب اثر و وجاہت ہین، روزانہ زندگی مین یہ تمام مثالین اسی منطقی مغالطہ کی ہین کہ لوگ اصل بحث سے علیحدہ ہو کر شخصیات وغیرہ غیر متعلق چیزون کی طرف متوجہ ہو جاتے ہین،

اسی مغالطہ کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ مخاطب کو جواب الزامی دیا جائے اگر زید مین کوئی عیب ہے تو اس کی بریت اس سے نہین ہو سکتی ہے کہ اس کے الزام لگانے والے عمرو مین بھی وہی عیب موجود ہے، لیکن وہ اکثر اپنی بریت مین اسی عذر کو پیش کرتا ہے، اسی مغالطہ کے تحت مین یہ طریقہ بھی داخل ہے کہ جب کوئی شخص کوئی مسئلہ عقلی حیثیت سے دریافت کرلے تو اسے اس کے کسی مسلم بزرگ کا حوالہ دیکر خاموش کر دیا جائے، اس جواب سے وہ خاص سائل تو ساکت ہو جائے گا، لیکن اس سے نفس مسئلہ کی صحت و عدم صحت، معقولیت یا عدم معقولیت پر کچھ اثر نہین پڑتا، اگر وہی سوال کسی دوسرے شخص کی طرف سے کیا جائے تو مجیب کو نیا جواب تلاش کرنا پڑے گا،

مل نے جس اسلوب پر مغالطات کا ایک نظام قائم کیا اور جس طرز پر انکی
تقسیم کی، اسکی تصریح اوپر گذر چکی، بہتر ہوگا کہ آگے بڑھنے سے قبل ایک مرتبہ پھر انپر
ایک سرسری نظر کرتے چلین، مل نے کہا تھا کہ بعض مغالطات، کلیات مسلم و علوم
متعارفہ کی شکل مین ہوتے ہین، جنکا نام مغالطات متعلق بہ بداہت رکھا گیا تھا،
انکی تعریف اور انکی مثالین اوپر گذر چکین، اور بعض مغالطات ایسے قضایا کی شکل
مین ہوتے ہین، جو نتیجہ ہوتے ہین دوسرے قضایا کا، اور گویا اپنی صحت کیلئے خارجی
شہادت کے محتاج ہوتے ہین، ان کے لئے مل نے مغالطات متعلق بہ انتاج کا
عنوان تجویز کیا تھا، پھر چونکہ یہ ظاہر تھا کہ انتاج مین غلطی کا ایک بڑا سبب یہ ہوتا ہے
کہ نتیجہ نکالتے وقت شواہد کا تصور ہی ہمارے ذہن مین صحیح طور پر نہین رہتا،
اس لئے اسطرح کی غلطیون کو اس نے ان کا ایک مستقل طبقہ، مغالطات متعلق
بہ ابہام کے زیر عنوان قرار دیا تھا، انکی تعریف و تمثیلات بھی ہم سن چکے، ان کے
بعد اُن مغالطات کا نمبر آتا ہے جنمین مفہوم مقدمات کا تصور صحیح رہتا ہے، مگر وہ
مقدمات بجائے خود ایسے ہوتے ہین، کہ ان سے انتاج صحیح نہین ہو سکتا، اب
اسکی بھی دو صورتین ممکن ہین، یا تو یہ کہ مقدمات کی ترتیب صحیح نہ ہو، یہ غلطی متعلق
بہ قیاس ہے، اور یا یہ کہ ان مقدمات مین کوئی استقرائی غلطی ہو، لیکن مغالطات
استقرائی کی بھی اور دو قسمین ہو سکتی ہین، ایک یہ کہ مشاہدۂ جزئیات مین غلطی ہوئی
ہو، دوسرے یہ کہ ان کے مشاہدہ سے جو کلیات و تعمیمات قائم کئے جاتے ہین انمین

کوئی فروگذاشت ہوگئی ہو پس اب جن مغالطات پر گفتگو کرنا ہے وہ حسب جدول ذیل عنوانات ثلٰثہ کے تحت مین آتے ہین،

مغالطات متعلق بہ انتاج (جو مقدمات کی غلطی پر مبنی ہوتے ہین)

مغالطات متعلق بہ استقرار

مغالطات متعلق بہ قیاس (۲) مغالطات متعلق بمشاہدہ (۳) مغالطات متعلق بہ تعمیم

---

(۳) مغالطہ قیاسی کی تعریف صاف ہے، اس طبقہ مین وہ تمام نتائج شامل ہین جن سے اصول وضوابط قیاس کی آئین شکنی ہوتی ہو، پس لازمًا اس صنف کی مغالطات کی تعداد بھی اسی قدر ہوسکتی ہے، جتنی خود اصول وضوابط قیاس کی ہوگی لیکن مل نے اس مین صرف ان مغالطات کو منتخب کرلیا ہے، جو کثیر الوقوع ہونیکے باعث ایک نمایان حیثیت رکھتے ہین، اس طرح کے مغالطات اس کے نزدیک مین حسب ذیل ہین:-

(الف) روزانہ زندگی مین اس مغالطہ کی جو شکل سب سے زیادہ کثرت کے ساتھ واقع ہوتی رہتی ہے، وہ یہ خیال ہے کہ قضیہ موجبہ کلیہ کا عکس، بالکل اسی قالب

ہین صحیح ودرست ہوگا، مثلاً اس دعوے سے کہ "کل انسان حیوان ہین" اس نتیجہ پر جا پہنچنا، کہ "کل حیوان انسان ہین"، یہ سچ ہے، کہ اس خاص مثال مین نتیجہ کی غلطی اتنی واضح وروشن ہے کہ ہر عامی شخص کو بھی نظر آجاتی ہے لیکن اسی کے مثل دوسرے صدہا نتائج عالم خیال مین روزمرہ نکالے جاتے رہتے ہین، جو کسی طرح بھی صحیح نہین ہوتے، مگر اس وقت ذہن انھین صحیح ہی سمجھتا رہتا ہے مثلاً:-

"کل آئینی حکومتین عادل ہوتی ہین"، لہذا "ہر عادل حکومت آئینی ہی ہوگی"۔ "کل فلسفی خشک مزاج ہوتے ہین"، لہذا "جو خشک مزاج ہوگا فلسفی ہوگا"

"راجپوت، پٹھان، گورکھے، اور سکھ، شجاع سپاہی ہوتے ہین"، لہذا "جو سپاہی شجاع ہوگا، ضرور ہے کہ انھین قومون مین سے ہو"

"ہر کانگریسی کھدرپوش ہوتا ہے"، لہذا "جو کھدرپوش ہے وہ کانگریسی ہوگا"

"ہر انگریز حاکم ظالم ہوتا ہے"، لہذا "جو ظالم حاکم ہوگا، وہ انگریز ہی ہوگا"

"کل ہندوستانی عورتین شوہر پرست ووفا سرشت ہوتی ہین لہذا

"جو عورت شوہر پرست و وفا سرشت ہو گی، ہندوستانی ہی ہو گی"

یہ اس قسم کی غلطیاں ہیں، جن سے عوام کا لانعام کیا، اچھے خاصے پڑھے لکھے سمجھدار بھی نہیں سمجھتے، اور چاہے زبان سے کبھی نہ بھی نکالیں، تو بھی کم از کم اپنے ذہن میں تو روزمرّہ کرتے ہی رہتے ہیں،

(ب) اس سے ملتی جلتی ایک غلطی یہ ہے کہ قضیۂ شرطیہ کا عکس ہر حالت میں صحیح سمجھ لیا جاتا ہے، قضیۂ شرطیہ کا عکس اس معنیٰ کر کے تو بالکل صحیح ہوتا ہے کہ اگر جزا غلط ہے تو شرط لامحالہ غلط ہو گی، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کسی طرح درست نہیں، اگر جزا واقع ہو سکے تو ضرور ہے کہ شرط بھی واقع ہوئی ہو،

"جب پانی برسے گا تو زمین ضرور نم ہو گی" لہذا "جب زمین نم ہو گی، تو ضرور ہے کہ پانی برس چکا ہو"

"اگر دلائل صحیح ہیں تو نتیجہ قابلِ تسلیم ہو گا" لہذا "اگر دعوے (نتیجہ) قابلِ تسلیم ہے، تو لازمی ہے کہ اس کے دلائل بھی صحیح ہوں"

"اگر متکلم نیک نیت ہے، تو کلام مؤثر ہو گا" لہذا "اگر کلام مؤثر ہے تو ضرور ہے کہ متکلم نیک نیت ہو"

ہم میں سے کتنے ایسے ہیں، جو اپنے تئیں اس طرح کی غلطیوں اور غلط فہمیوں سے

محفوظ رکھ سکتے ہین ،؟

(ج) اسی کی ایک شاخ یہ بھی ہے ، کہ بعض اوقات انسان اپنے ذہن مین ارتفاع نقیضین[1] کو ممکن سمجھنے لگتا ہے ، لیکن یہ ایک ایسی موٹی غلطی ہے ، کہ عامی شخص بھی جب اس کا اظہار ، بذریعہ الفاظ کرنے لگتا ہے تو اسے عموماً اپنی غلطی محسوس ہوجاتی ہے ،

(د) پھر ایسی غلطیان بھی ہم سے متواتر ہوتی رہتی ہین ، کہ کہین دو قضایائے سالبہ سے کوئی نتیجہ نکالنے لگتے ہین ، کہین حدّ اوسط سرے سے قائم ہی نہین کرتے ، اور کہین حدّ اوسط ایک کے بجائے دو دو قائم کرلیتے ہین ، یا پھر کہین قضایائے جزئیہ سے نتائج کلیّہ پر پہنچنا چاہتے ہین ، وقس علیٰ ہذا ، لیکن یہ تمام غلطیان ایسی ہین ، جو عموماً عالمِ تصوّر مین محدود رہتی ہین ، الفاظ کے ذریعہ سے ان کا اظہار جب کبھی بھی ہونے لگتا ہے ، تو یہ از خود محسوس ہوجاتی ہین ،

(ہ) مگر اس سلسلہ مین جو مغالطہ سب سے زیادہ خطرناک اور سب سے زیادہ عام ہے ، اس کی صورت یہ ہوتی ہے ، کہ انسان اپنے سلسلۂ استدلال مین مقدمات نادانستہ بدل دیتا ہے ، جب کوئی استدلال شروع ہوتا ہے ، اس وقت تو اسکی بنیاد ایسے مقدمہ پر ہوتی ہے ، جس کی صحت مسلّم ہے ، لیکن آگے چل کر جب اس سے استشہاد

---

[1] فن منطق کے آغاز ہی مین ایک مسئلہ آتا ہے کہ ارتفاع نقیضین محال ہے ، "زید" کی نقیض "غیر زید" یا اب کسی ایسے شخص کا وجود ممکن نہین جو نہ "زید" ہو نہ "غیر زید" ہو ،

کا موقع آتا ہے تو بجائے اس مقدمہ کے کوئی دوسرا قضیہ پیش نظر ہو جاتا ہے، جو اس سے مختلف ہوتا ہے، گو اس سے مشابہ اسقدر ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان جو نازک فرق ہوتا ہے وہ ذہن سے نکل جاتا ہے، اس مغالطہ کی مثالیں بڑے بڑے حکما، و فلاسفہ کی تصانیف میں بکثرت ملتی ہیں، فن اقتصادیات (معاشیات) کی پرانی کتابوں میں جا بجا نظریہ تجارتی (MAYCANTILE THEORY) کا ذکر آتا ہے، اس مشہور نظریہ کی تحلیل مقدمات ذیل میں ہو سکتی ہے:۔

(۱) دولت کا معیار روپیہ ہے،

(۲) جس شئے سے روپیہ کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے، دولت میں اضافہ ہوتا ہے،

(۳) جس تجارت سے ملک میں روپیہ کی تعداد زیادہ رہتی ہے، وہ ملک کیلئے دولت افزا ہے،

(۴) جس تجارت سے ملک کا روپیہ باہر جاتا ہے، وہ ملک کے لئے افلاس افزا ہے،

(۵) لہذا ملکی دولتمندی کیلئے روپیہ کو باہر نہ جانا چاہیئے، اور

(۶) ایسے قوانین گورنمنٹ کی طرف سے نافذ ہونے چاہیئں کہ ملک کا روپیہ ملک کے اندر ہی رہے،

تمثیل ہذا میں مقدمۂ اول کا مفہوم یہ ہرگز نہیں کہ روپیہ فی نفسہ کوئی معیار

دولت ہے، یا یہ کہ کسی کے سامنے اگر کچھ روپیہ، بغیر اس کے اختیارِ تصرف کے، ڈھیر لگا ہو، تو وہ دولتمند کہا جائے گا، بلکہ اس کا صاف منشا یہ ہے کہ روپیہ، صرف کرنے کا ایک آلہ ہے گویا جس شخص کے پاس جتنا زیادہ روپیہ ہوگا، اسی قدر آزادی سے وہ اُسے اپنے صرف مین لا سکے گا، اور اسی بنا پر وہ دولتمند قرار دیا جائے گا، لیکن قضیہ (۵) و (۶) مین جو نتیجہ نکالا گیا ہے، اس سے مقدمۂ اول کا یہ جزوِ اہم بالکل فوت ہوگیا ہے، اور اس کے بالکل خلاف منشا معنی لے لئے گئے ہین، بیرونی تجارت کو قانوناً ممنوع قرار دینے کے یہ معنی ہین کہ افراد، روپیہ کے صرف کرنے مین آزاد نہین رہے، اور ان کی حالت اس شخص کی سی ہوگئی، جس کے سامنے روپئے کے انبار لگے ہوئے ہین، مگر اس کے خرچ کرنے کا اُسے اختیار نہین دیا گیا، ظاہر ہے کہ ایسے شخص کو دولتمند کہنا، الفاظ کے ایک بالکل نئے معنی لینا ہین،

کہاوتین، مثلین، یا حکیمانہ مقولے، جو زبان زدِ عام رہتے ہین، عموماً ایک اصولی یا کلی حیثیت سے صحیح ہوتے ہین، لیکن یہ ضروری نہین، کہ بلا لحاظِ اختلافِ حالات، ہر موقع پر، ہر وقت، اور ہر جگہ، یکسان طور پر چسپان ہون، چنانچہ اکثر اشخاص جو انھین عام مسلمات و مشہورات سے سند پکڑ کر ہر نئے سوال کو انھین کی مطابقت مین ڈھال کر، حل کرنا چاہتے ہین وہ اسی قبیل کے مغالطے کے مرتکب ہوتے ہین، ایسے عام دعوے اپنی صحت و واقعیت کے لئے ہمیشہ اپنے اندر کچھ نہ کچھ شرائط رکھتے ہین،

جن کا ذکر گو تصریح کے ساتھ نہ کیا جاتا ہو مگر وہ موجود ضرور رہتے ہین، اب عام اشخاص سند تو ان مسلّمات سے لاتے ہین، لیکن اس پر نظر نہین رکھتے، کہ جن خاص حالات کے درمیان یہ دعوے صحیح اترتے ہین، وہ پیش نظر موقع ہین کس حد تک موجود ہین، اور یہی وہ شے ہے، جسے مل کے الفاظ ہین تحریف مقدمات سے تعبیر کرنا چاہیے، یعنی آغاز بیان ہین جس مقدمہ کو بنائے استدلال قرار دیا تھا اس پر آخر تک قائم نہ رہنا،

---

(۴) مغالطات استقرائی ہین پہلا نمبر ان غلطیون کا آتا ہے، جو مشاہدہ سے متعلق ہین، لیکن مشاہدہ کی غلطی کے بھی دو پہلو ہو سکتے ہین ایک ایجابی، دوسرے سلبی یعنی یا تو انسان بعض چیزون پر سرے سے اپنی قوت مشاہدہ کو صرف ہی نہین کرتا، اور یا کرتا ہے، مگر غلط طریق پر کرتا ہے۔ ان ہین سے اول الذکر کی دو شقین ممکن ہین:-

(الف) پہلی صورت یہ ہو کہ انسان پیشتر سے کوئی خاص عقیدہ یا رائے قائم کر لیتا ہے، اور اس کے بعد جتنی نظیرین اس کے خلاف ملتی ہین، ان پر وہ نظر ہی نہین کرتا، وہ سامنے موجود ہوتی ہین، پھر بھی اس کی نگاہ ان پر نہین پڑتی ایک شے نہایت واضح و نمایان صورت ہین اس کے آگے ہوتی ہے، مگر چونکہ وہ اس کے خلاف کوئی رائے پیشتر سے قائم کر چکا ہوتا ہے، اس لیے کبھی اس کا ذہن اس

طرف منتقل نہیں ہوتا، الٰہی کم از کم آزمائش و تجربہ ہی کی غرض سے اس شے کا مشاہدہ
کرلے، کوپرنیکس نے جب اول اول حرکتِ ارض کا دعویٰ کیا، تو مخالفین کے
پاس بطلانِ حرکتِ ارض پر جو سب سے زیادہ زبردست استدلال تھا، وہ یہ تھا کہ جسطرح
جب کسی متحرک جہاز میں اسکی مستول کی چوٹی سے کوئی گیند پھینکا جاتا ہے تو مستول
کی ٹھیک جڑ میں نہیں گرتا، بلکہ اس سے کسی قدر پیچھے ہٹ کر گرتا ہے، بالکل اسی
طرح جب سطحِ ارض پر کسی بلند منارہ سے کوئی کنکری نیچے کو پھینکی جاتی ہے، تو
اُسے ٹھیک منارہ کی جڑ میں نہ گرنا چاہیئے بلکہ اس سے کسی قدر فاصلہ پر حرکتِ
ارض کے مخالف رُخ کی جانب گرنا چاہیئے، اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا، اس سے
معلوم ہوا کہ زمین متحرک نہیں، بلکہ ساکن ہے، حامیانِ کوپرنیکس کی طرف سے اسکا
یہ جواب دیا جاتا تھا، کہ "گیند جزوِ جہاز نہیں، درآنحالیکہ کنکری جزوِ ارض ہے، اس لئے
اسکی طبعی حرکت بھی وہی ہے، جو زمین کی ہے، اور اس لئے دونوں کی ہم رفتاری
کی بناپر، اسے ٹھیک وہیں گرنا چاہیئے، جہاں سے قصداً وہ پھینکی گئی تھی"، فریقین
میں سوال و جواب ہوتے رہے، لیکن مناظرہ کے انہماک میں کسی کو خود اس دعویٰ
کی صحت کی آزمائش کا خیال نہ آیا، کہ کیا واقعی جب مستول کی چوٹی سے گیند پھینکا
جاتا ہے تو ٹھیک اس کی جڑ میں نہیں گرتا؟ آج بسہولت ہر شخص خود تجربہ کرکے اپنا
اطمینان کرسکتا ہے کہ مخالفین کوپرنیکس کا دعویٰ ہی سرے سے غلط تھا، تاہم مگر
اس وقت کسی کو ایسی موٹی بات کو مشاہدہ کے معیار پر جانچنے کا خیال

بھی نہ آیا،

بعض وحشی قبائل مین مونگے کے تعویذ گلے مین پہنے رہنے کا دستور ہے، اُن کا یہ اعتقاد ہے، کہ اُن کی صحت مین تغیر کیساتھ اس تعویذ کے رنگ مین بھی تغیر ہوتا رہتا ہے، مثلاً جب وہ بیمار ہون گے تو تعویذون کا رنگ زردی مائل ہو جائے گا، حالانکہ مونگے کا رنگ یقیناً ہمیشہ یکسان رہتا ہے، لیکن اعتقاد کی قوت کے سامنے ان لوگون کے تجربہ و مشاہدہ کی قوتین بے بس ہین،

اسی قبیل سے یہ عقائد ہین کہ اگر کوئی شے، دوسری شے کے مقابلہ مین بہ لحاظ وزن دس گنی ہے، تو وہ اسی دس گنی سرعت کے ساتھ زمین پر گریگی، یا یہ کہ مقناطیس مین ایک عام زبردست قوت کشش ہوتی ہے، اور یا یہ کہ سطح آب کے نیچے کی چیزین اپنی جسامت مین ہمیشہ بہت بڑی معلوم ہوتی ہین، دوسری وہم پرستیان اور ضعیف الاعتقادیان، جو عموماً قومون اور جماعتون مین شایع ہین، ان اوہام کی تردید، واقعات کی دنیا مین ہر ہر لحظہ ہوتی رہتی ہے، مگر جو لوگ کسی عقیدہ کے نشہ مین سرشار ہوتے ہین، انھین محسوس نہین ہوتین، یہ چند مثالین ادیات کی تھین جنکی تصدیق و تکذیب، مشاہدہ آسانی سے کر سکتا تھا، اس سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے، کہ جن علوم و مسائل مین، مشاہدہ صحیح دشوار ہے، ان مین لوگ کس کثرت سے اس طرح کے مغالطات مین مبتلا ہون گے،،

اسی کے قریب قریب اس مغالطہ کی ایک صورت یہ ہے کہ کسی عام دعوے کے

صرف یک طرفہ شواہد پر نظر پڑتی ہے، اوراس کے مخالف پہلو کی نظیرین یکسر نظر انداز کردی جاتی ہین، اس کے لئے ذہن مین پیشتر سے کسی خاص عقیدہ، یا توہم کے موجود ہونے کی ضرورت نہین، بلکہ اس کا عام سبب یہ ہوتا ہے، کہ نفس بشری طبعاً بجائے منفی کے مثبت شواہد، اور بجائے نظائر عدمی کے نظایر وجودی پر زیادہ متوجہ ہوتا ہے، اور ہر واقعہ کے ایجابی پہلو سے، بہ نسبت اُس کے سلبی پہلو کے زیادہ تر متاثر ہوتا ہے، چنانچہ آج جو اپنے گرد وپیش اسقدر وہم پرستیان دیکھنے مین آرہی ہین ان مین سے اکثر فطرت بشری کے اسی خاصہ کا نتیجہ ہین، ایک منجم ابتداے سال مین بہت سی پیشینگوئیان کرتا ہے، اس بڑی تعداد مین سے چند اتفاقاً صحیح بھی نکلتی ہین، بس انھین چند کے پورے اترنے سے دل مین اعتقاد پیدا ہوجاتا ہے، اور جتنی پیشینگوئیان غلط ثابت ہوتی ہین، ان کی طرف ہمارا ذہن منتقل ہی نہین ہوتا، اسی طرح تقریباً ہر قوم مین یہ خیال شایع ہے کہ آسمان اہل کمال کا دشمن ہے، اور عروج صرف نالائقون کو ہوتا ہے، اس توہم کی بنیاد صرف اسی قدر ہے کہ لائق ونالائق، باکمال وبے کمال ترقی دونون کرتے ہین، لیکن باکمالون کی ترقی ایک طبعی واقعہ خیال کرکے کسی کی اس پر نظر نہین پڑتی، البتہ بے کمالون مین اگر دوچار کو بھی عروج حاصل ہوجاتا ہے، تو ہر شخص کی نگاہین اُٹھ جاتی ہین،

(ب) اس مغالطہ کی شق دوم ان تمام صورتون پر مشتمل ہے جنمین یہ نہین ہوتا

کہ شواہد مخالف سرے سے غیر محسوس و غیر مرئی رہیں، فی الجملہ وہ محسوس تو ہوتے ہیں
البتہ وہ مخصوص حالات واسباب جن سے وہ نتائج پیدا ہوئے ہیں، نظر انداز کردئے
جاتے ہیں ایک زمانہ میں سر کینلم ڈگبی نے ایک خاص سفوف جراحت ایجاد کیا
تھا جس کے عجیب وغریب خواص کی شہرت نے دنیا کو مدتوں متحیر رکھا اس کا طریق
استعمال یہ تھا کہ جس آلہ سے کوئی شخص زخمی ہوتا اس پر یہ سفوف مع ایک مرہم
کے لگا دیا جاتا اور خود زخم پر فوراً پٹی باندھدی جاتی، جو ایک ہفتہ کے بعد کھولی جاتی
اور اس وقت تک زخم اچھا ہو جاتا، لوگ اچھے ہو جانے والوں کے نظائر و شواہد
تو بہت سے پیش کرتے لیکن اپنے مشاہدہ میں اس جزو کو نظر انداز کر جاتے، کہ زخم
کی فوری بندش، بجائے خود، اصول طب کے لحاظ سے موثر و نفع بخش ہے، زخم
کے لئے بڑی مضر شے ہوا ہے، پس اگر فوراً ہی ایسا انتظام کر دیا گیا، کہ زخم کو
ہوا نہ لگنے پائے، تو یہ خود شفا بخشی کے لئے کافی ہے، ایں اس سفوف کے خواص کو
تسلیم کرنے کی کیا ضرورت،

عام خیال یہ ہے کہ مجرموں کو سزا دینے کی اصل غرض دوسروں کو عبرت
دلانا ہے، ایک فلاسفر وکٹر کزن اسکی تردید میں لکھتا ہے، کہ اس غرض کے حصول
کے لئے مجرم کی کیا تخصیص ہے؟ اگر دوسروں کو عبرت ہی دلانا ہے تو عبرت
تو مجرم و غیر مجرم دونوں کو سزا ہی سے یکساں پیدا ہو سکتی ہے؟ اس استدلال
میں اس جزو اہم کو نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ اگر مجرموں اور بیگناہوں کو یکساں سزا

دیکھی، تو اس سے عبرت کس کو حاصل ہوگی؟ عبرت سے مقصود تو یہ ہے کہ مجرموں کو دیکھکر لوگ جرائم سے بچیں، اور اپنی جگہ پر یقین کریں کہ اگر انھوں نے کوئی جرم کیا تو انکا بھی وہی حشر ہوگا، لیکن جب وہ دیکھ لیں گے کہ بے قصور ہنود پر ان کو وہی سزائیں بھگتنی پڑتی ہیں، تو آخر کس خیال سے وہ جرائم سے اجتناب کریں گے؟

غرض فلسفی مذکور کا استدلال مغالطۂ زیر نظر کی ایک دلچسپ مثال ہے۔

(ج) یہانتک ان مغالطات کا ذکر تھا جنمیں قوت مشاہدہ گویا معطل رہتی ہے اور دیکھنے والے پر گویا نابینائی چھائی رہتی ہے، ان کے بعد دوسری صنف پیدا کہ نابینی کی جگہ غلط بینی پیدا ہو جاتی ہے، انسان ایک شے کو دیکھتا ہے مگر اسکی اصلی حالت میں نہیں دیکھتا، وہ ہوتی کچھ ہے اور یہ سمجھتا کچھ ہے۔ اس مغالطہ کا بڑا سبب یہ ہوتا ہے کہ اصل مشاہدہ اور قیاس میں خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ اکثر اشخاص جب کوئی واقعہ بیان کرنے لگتے ہیں، تو صرف اسی پر قناعت نہیں کرتے، کہ جتنا انھوں نے اپنے حواس سے محسوس کیا ہے، بلکہ بلا قصد اس میں اپنے قیاسات و استنباطات کی بھی آمیزش کرنے لگتے ہیں، جس سے صورت واقعہ کچھ سے کچھ ہو جاتی ہے، اور اصلیت کی تصویر بالکل مسخ ہو کر رہ جاتی ہے، شروع شروع میں جب حرکت ارض کا دعوی کیا گیا تو مخالفین کی طرف سے پرزور صدا یہ اٹھی تھی، کہ "گردش زمین تو بداہت کے مخالف ہے، روزمرہ کا مشاہدہ ہے، کہ آفتاب طلوع ہوتا ہے، اور پھر غروب ہوتا ہے، اس چشم دید شہادت کے خلاف یہ کیونکر باور کر لیا جائے کہ آفتاب

بجائے زمین گردش کر رہی ہے، حالانکہ یہ دعوی مشاہدہ ہی سرے سے اصلیت پر مبنی نہ تھا، آفتاب کو طلوع و غروب ہوتا ہوا آنکھوں سے دیکھتے ہم کب ہیں؟ یہ تو محض استنباط ہوتا ہے، زمانہ نے اس کا فیصلہ ہی کر دیا، ایسی مثیلوں سے دکھانا یہ مقصود ہے کہ دنیا کی دنیا عرصے تک مشاہدہ کی فاش غلطی میں مبتلا رہ سکتی ہے،

(۱) مغالطات متعلق بہ تعمیم، یہ مل کی فہرست اصناف مغالطات کا آخری عنوان ہے، اس کے تحت میں وہ تمام غلطیاں داخل ہیں، جو انسان سے وضع کلیات میں ہوتی ہیں، یہ بالکل ممکن ہے کہ مشاہدہ جزئیات صحیح ہو، لیکن اس سے استقراءً جو نتائج و تعمیمات قائم کئے جائیں وہ غلط ہوں،

اس طرح کی غلطیوں کا تمام و کمال احاطہ کرنا ممکن نہیں، البتہ یہ ممکن ہے کہ اس طبقہ کے چند نمایاں و عامۃ الورود مغالطات کی تعیین کر دی جائے، چنانچہ مل نے یہی کیا،

(الف) ایک عام شکل اس طرح کی غلطیوں کی یہ ہے، کہ انسان کلیات و تعمیمات ایسے قائم کرنے لگتا ہے، جن کا غلط و صحیح ہونا ایک طرف رہا، تجربہ و استقراء کی ان تک دسترس ہی نہیں ہوتا، انتاج استقرائی کے لئے لازمی ہے کہ جن چیزوں کی بابت نتائج نکالے جائیں، ان کے احوال کے قوانین سے اگر پوری نہیں تو ایک خاص حد تک واقفیت ضرور ہو، ورنہ استقراء بے معنی رہے گا، مثلاً کرۂ ارض کے موسمی تغیرات کے مشاہدے سے ہم نظام شمسی کے بعض

دیگر سیارون، یا پھر اجرام فلکی کے جو سرے سے نظامِ شمسی سے خارج ہین، توہم کے
بارے ہین اگر کوئی نتیجہ نکالنے لگین تو اسی مغالطہ کے مرتکب ہونگے، اس لئے کہ ہمارا
علم اپنے ہی کرہ کے خواص طبعی تک محدود ہے، اس کرہ کے علاوہ کسی جرم فلکی کے قوانین
طبعی کا علم جو علم کہنے کے قابل ہو، انسان کو حاصل نہین، اور اس بے علمی کی بنا پر ہمین
وہان کے متعلق کسی استقرار کا حق نہین، اسی قبیل سے وہ غلطی بھی ہے، جسمین
عموماً منکرین معجزات مبتلا ہین، یہ لوگ کہتے ہین کہ فلان فلان امور جن کے وقوع کا
دعوی کیا جاتا ہے، چونکہ قوانین قدرت کے مخالف ہین، اس لئے انکا واقع ہونا ناممکن
ہے، لیکن جب ان کے اس قول کی تحلیل کیجاتی ہے تو بالآخر قانون قدرت کی
مخالفت کے معنی صرف اسقدر نکلتے ہین کہ اب تک انھین کسی ایسے قانون طبعی کا
علم نہین ہوا، جس سے واقعۂ زیر بحث کی توجیہ ہو سکے، لیکن یہ کیسے معلوم کہ ہمارا علم
تمام قوانین قدرت کا احاطہ کر بھی چکا ہے، بہت آسانی سے ممکن ہے کہ جس قانون
قدرت کے ماتحت "وہ معجزہ" واقع ہوا ہو، اب تک اس قانون کا ہمین علم نہ ہوا ہو
مگر آئندہ ہو جائے، عدم علم، کسی حالت مین علم عدم کے مستلزم نہین،

(ب) اسی طرح وہ تعمیمات بھی مغالطہ پر مبنی ہین، جنہین فطرت کے قائم کردہ
تنوعات کے درمیان توحید پیدا کرنیکی کوشش کیجاتی ہے، اس مغالطہ کی دو صورتین ہین،
ایک وہ، جس مین اکثر قدمائے یونان مبتلا رہے ہین، اور وہ یہ ہے، کہ
بالکل متبائن الجنس و مختلف النوع چیزون کو ایک ہی اصل کی فروع سمجھ

لیا جاتا ہے[1]، مثلاً یونانی حکیم طالیس کا یہ دعویٰ کہ تمام کائنات کی اصل پانی ہے، یا دیمقراطیس کا یہ نظریہ کہ دنیا کی ہر شے کی علتِ اولیٰ مادہ ہے، دوسری وہ صورت ہے جو آج کل کے اکثر علمائے سائنس کے نظریات میں پائی جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ مختلف حاسات جو ہمارے مختلف آلاتِ حواس کو متاثر کرتے ہیں، ایک ہی قانون یا کلیہ کے تحت میں رکھ دیے جاتے ہیں، مثلاً پروفیسر ٹنڈل کا یہ دعویٰ، کہ حرارت، نور، آواز، وغیرہ مختلف حاسات جن میں سے کوئی ہماری حسِ لامسہ کو متاثر کرتا ہے، کوئی حسِ باصرہ کو، اور کوئی حسِ سامعہ کو، سب کے سب حرکت کے مظاہر و اشکال ہیں، ان تمام صورتوں میں، ان نظریات کے بانی اس امر کو نظر انداز کر گئے ہیں، کہ اگر یہ سب چیزیں ایک ہی علت کی معلول ہوتیں، تو ان میں اس قدر اصولی و فروعی اختلاف کیونکر پیدا ہو جاتا[2]، اصناف موجودات میں ہر صنف اپنے مخصوص قوانینِ طبعی رکھتی ہے، اس لیے ایک صنف کے قوانین کو دوسرے پر منطبق کرنا سخت استقرائی غلطی ہے،

(ج) مغالطۂ تعمیم کی ایک اور عام اور دقیق شکل یہ ہے کہ استقرا کی بنیاد محض تعدّدِ نظائر پر رکھی جاتی ہے یعنی بلا لحاظ حالتِ مخصوص و مقتضیاتِ زمان و مکان

[1] یہ تشریح مل کے مذاق کے مطابق تھی، لیکن خود اس جرح پر یہ جرح ہو سکتی ہے کہ ان اجناس و انواع کے متباین الاصل و مختلف الاصل ہونے کا کیا ثبوت ہے،؟ [2] اس جرح کا بے وزن ہونا ظاہر ہے،

محض کثرت مشاہدہ کے بھروسہ پر کلیات قائم کیے جاتے ہیں، اور یہ غیر تربیت یافتہ نفس بشری کی طبعی رفتار ہے، ایک عامی شخص جب اپنے ذہن میں اس پر غور کرتا ہے کہ:-

"فلان الف، فلان الف، فلان الف سب میرے تجربہ میں ب ثابت ہوچکیں
اور کوئی الف مجھے اب تک ایسا نہ ملا، جو ب نہ ہو"

تو وہ بالکل قدرتی طور پر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ:-

"کل الف، ب ہیں"

استقرار کا یہ ناقص طریقہ جسقدر غلط ہے افسوس ہے، کہ اسی قدر عام وظاہر فریب ہے، پولیٹکل مقررین، اخبار نویس وعام مصنفین اپنی روزانہ تقریر و تحریر میں اس طرح کی غلطیاں کرتے ہیں اور بکثرت کرتے ہیں، لیکن عموماً ان نتائج کی غلطی لوگوں کی نظر سے مخفی رہتی ہے، چند مغالطات اس طرح کے درج ذیل کیے جاتے ہیں

(۱) افریقہ کے حبشیوں میں کسی طرح کے تمدن کی صلاحیت ہی نہیں، کیونکہ شروع سے لیکر آج تک وہ ہمیشہ جہالت اور بربریت میں رہے ہیں،

(۲) اہل ہند ہمیشہ غیر اقوام کی غلامی میں رہیں گے، کیونکہ تاریخ کسی ایسے زمانہ کی نظیر سے خالی ہے، جب کہ خود اہل ہند ہند پر حکمران رہے ہوں

(۳) فلان فلان کتاب کے کیڑے جب گوشوں عزلت کدوں اور کتبخانوں سے باہر ایسے کاموں میں لگا دیے گئے جنھیں کتابی معلومات سے کوئی واسطہ نہ تھا

تو ناکام رہے ہین، اس لیے لازمًا ارباب علم عملی زندگی مین پڑنے کے ناقابل ہین،

(۴) طبقۂ نسوان مین اب تک اتنے نامور و مشاہیر نہین پیدا ہوئے ہین جتنے طبقۂ رجال مین ہوئے ہین، لہذا عورت فطرۃً و لازمًا مرد سے کمتر ہے،

(۵) اسوقت تک ہر مادی شے ذی وزن ثابت ہوئی ہے، لہذا ناممکن ہے کہ کوئی مادہ ایسا ہو جو وزن سے خالی ہو،

یہ تمام مثالین ہین مغالطۂ زیر نظر کی، ان سب مین قدر مشترک یہ ہے کہ یہ اصول ذیل پر مبنی و متفرع ہین:-

"جو کچھ اب تک نہین ہوا ہے وہ آئندہ بھی نہ ہوگا"

یہ کلیہ اس لحاظ سے بے شبہہ صحیح ہے، کہ جب تک تمام حالات و شرائط برقرار رہین، واقعہ بھی برقرار رہے گا، لیکن تمام حالات و شرائط کا استقصا کر کے یہ دیکھنا کہ کون کون کن کن موقعون پر کس کس حد تک قائم ہین، بجاے خود ایک خاص تحقیقات کا محتاج ہے، جسکا فیصلہ محض تعدد امثلہ و نظائر سے نہین ہو سکتا، مانا کہ ایک شے ابتداے آفرینش سے اب تک عالم وجود مین نہین آئی ہے لیکن یہ کہان سے لازم آگیا کہ وہ آئندہ بھی کسی حالت مین نہ پیدا ہوگی؟ اگر اب تک اسکی تکوین نہین ہوئی، تو اسکی کھلی ہوئی وجہ یہ ہے، کہ اب تک اس کی تکوین کے کافی علل و اسباب نہین جمع ہوئے لیکن دنیا کے ہر روزہ اختلاف حالات و رفتار ترقی کے ساتھ اگر آئندہ وہ کل علل و شرائط مجتمع ہو جائین، تو یقینًا وہ شے وجود مین آجائے گی، اور [illegible]

تغیر پذیری کو بھی پیش نظر رکھتے ہوئے ایسے علل و شرائط کے اجتماع میں استحالہ کیا ہے۔

(د) اس کے بعد ان مغالطات کا نمبر آتا ہے جنہیں ہم زمانی کو تعلیل کا مرادف سمجھ لیا جاتا ہے، دو واقعات ایک ہی زمانہ میں ہوتے ہیں، اور ان کے بارے میں یہ یقین کر لیا جاتا ہے کہ ان کے درمیان علت و معلول کا تعلق ہے، حالانکہ ہم زمانی رشتہ تعلیل کی مطلقاً مستلزم نہیں، مثالیں ملاحظہ ہوں،

(۱) اورنگ زیب کے زمانہ سے سلطنت مغلیہ کا زوال شروع ہوا، لہذا اورنگ زیب زوال سلطنت مغلیہ کا باعث تھا،

(۲) انگریزوں کے عہد حکومت میں، ہندوستان میں بڑے بڑے اولیاء اللہ پیدا ہوئے، لہذا انگریزی حکومت نے اولیاء اللہ پیدا کئے،

اسطرح کے غلط استقرائی نتائج ہم روزمرہ اپنے گرد و پیش دیکھتے رہتے ہیں:

اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا مغالطہ ہے جسے گویا اس کا عکس کہنا چاہئے، اسکی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی واقعہ، جو متعدد عوامل مؤثرہ کا نتیجہ ہوتا ہے اس کی اصلی علت ان متعدد عوامل میں سے کوئی ایک شے قرار دے لی جاتی ہے، اور باقی کو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے، مثلاً اگر جمہوریت امریکہ میں مفید ثابت ہوئی ہے تو بغیر امریکہ کے مخصوص حالات کا لحاظ کئے ہوئے اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ بعینہ اسی نمونہ کی جمہوریت ہر ملک اور قوم کے لئے موزوں ہوگی، یا مثلاً ابتدائی جبری تعلیم انگلستان میں باعث فلاح ہوئی ہے، تو اس سے اس نتیجہ پر پہنچنا کہ بلا لحاظ اختلا

حالات، ہر ملک اور ہر سطح تمدن کے لئے جبری طریقۂ تعلیم مفید ہوگا،

(ھ) فہرست مغالطات کا آخری عنوان تمثیل ناقص ہے، تمثیل و تشبیہ سے انتاج قطعی کا تو کوئی بھی مدعی نہین، البتہ اگر تمثیل صحیح ہوتی ہے تو اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک شے کسی ایک خصوصیت کے لحاظ سے دوسری شے سے مشابہ ہے تو بعض دوسری خصوصیات کے لحاظ سے بھی، جو پہلی خصوصیات کی نہ علت ہین، نہ معلول ہو، وہ اس کے مشابہ ہوگی، تمثیل سے کسی شے کی واقعیت کا ثبوت کسی حالت مین نہین ہوسکتا، زیادہ سے زیادہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک شے کے متعلق امکان یا احتمال پیدا ہوجائے، مثلاً ہم بعض سیارون کے متعلق جانتے ہین، کہ وہ شکل مین مدور ہین، آفتاب کے گرد گھومتے ہین، خود اپنے محور پر بھی گردش کرتے ہین، آفتاب کی قوت جذب سے متاثر ہوتے ہین، غرض ان سب حیثیات سے وہ ہمارے کرۂ ارض کے مشابہ و مماثل ہین، اب اس مشابہت کی بنا پر ممکن ہے کہ وہ انسانی آبادی کے لحاظ سے بھی کرۂ ارض کے مشابہ ہون، ممکن ہے کہ زمین کی طرح وہان بھی لوگ رہتے ہون، لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ یہ صرف احتمال ہی احتمال ہے، انسانی آبادی اور سیارون کی کثرت وغیرہ کے درمیان کوئی رشتہ تعلیل نہین، ورنہ پھر تمثیل تمثیل نہ رہے گی، بلکہ استقرار کے دائرہ مین داخل ہوجائے گی، لوگون کی ایک عام غلطی یہ ہے کہ اس احتمال کو یقین کا درجہ دے لیتے ہین، اور محض تشبیہ کی بنا پر قطعیت تک پہنچ جاتے ہین،

یہ غلطی تو اسوقت تک ہوتی ہے جب تشبیہ صحیح ہو لیکن اس بارے مین اصلی مغالطہ کی بیشتر صورت یہ ہوتی ہے کہ خود تشبیہ ہی ناقص ہوتی ہے، تشبیہ کے ناقص ہونے کے یہ معنی ہین کہ جن دو خصوصیات کے درمیان تشبیہ دینا مقصود ہے انکے درمیان ہمارے علم مین رشتۂ تعلیل نہ صرف غیر موجود ہے، بلکہ اس کا بھی قطعی ثبوت موجود ہو، کہ ان مین علت و معلول کی نسبت ہو ہی نہین سکتی، مثلاً حامیانِ استبداد کا مشہور استدلال تمثیلی یہ ہے، کہ

"جسطرح خاندان کا وہ نظام نہایت کامیاب و خوش آیند ہوتا ہے جسمین خانگی حکومت کا افسر اعلی، کوئی بزرگ خاندان ہوتا ہے جسکے فیصلون مین بچون کی رائے کو دخل نہین ہوتا، اسی طرح سیاسیات مین بھی وہی نظامِ سلطنت سب سے زیادہ کامیاب و خوش آیند ہوگا، جسمین ملک کی حکومت تمامتر ایک فرمانروا کے ہاتھ مین ہو اور جس کے احکام مین رعایا کی راے کو کچھ دخل نہ ہو،،

اس سے قطع نظر کر کے کہ اس تمثیل مین، جو مقدمہ بطور نظیر و سند پیش کیا گیا ہے خود ہی کہان تک صحیح ہے اصلی مغالطہ یہ ہے کہ حکومت خانگی و سیاسی کے درمیان، جن دو خصوصیات (یعنی مطلق العنانی و کامیابی) کے درمیان نسبت تعلیل قائم کیگئی ہے، انکے متعلق ہمین خوب معلوم ہے کہ ایسی کوئی نسبت نہین قرار دیجا سکتی، کیونکہ خانگی زندگی کی مسرتون مین افسر خاندان کی غیر مسئولیت کو کوئی دخل نہین ہوتا، بلکہ یہ مسرتین نتیجہ ہوتی ہین خردون کے ساتھ افسر خاندان کی فطری بزرگانہ شفقت و مرحمت اور اس کے سن و تجربہ کا

معاملہ فہم ہونے کا، اور یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جنہیں سے ایک بھی کسی خود مختار فرمانروا کیلئے لازمی نہیں اسطرح کے چند مزید مغالطات ملاحظہ ہوں:-

(۱) افراد کی حیات کی رفتار طبعی یہ ہے کہ بچپن، لڑکپن، جوانی سے گزر کر ضعیف ہوں اور ان کے قوٰے بین بغیر کسی مرض کے از خود انحطاط پیدا ہو جائے، اسی طرح حیاتِ اقوام جو حیاتِ افراد کے مشابہ ہے اُسکا اقتضائے طبعی بھی یہی ہے کہ بالآخر ضعیف ہو اور محض کبر سنی کے باعث اُنمیں از خود انحطاط پیدا ہو۔

(۲) آدمی جب غرق ہونے لگتا ہے تو اس کے سر سے پانی کا ایک بالشت اونچا ہونا اور دس گز اونچا ہونا دونوں برابر ہیں، دونوں صورتوں ہیں وہ یکساں غرق ہوگا، اسی طرح گناہ کرتے وقت گناہ کا چھوٹا ہونا یا بڑا ہونا دونوں یکساں ہیں، انسان بہر صورت مساوی درجہ کا گناہ گار ہوگا،

(۳) رفتار میں یکرنگی و یکسانیت آداب شرافت سے ہے، کبھی تیز چلنا اور کبھی سست متانت کے خلاف ہے، سوسائٹی نے اُسے صرف انسانی ضروریات کی مجبوریوں سے جائز رکھا ہے، سیاروں کو تو کوئی ایسی مجبور کن ضرورت لاحق ہو نہیں سکتی، اس لئے ضرور ہے کہ سیاروں کی رفتار شروع سے آخر تک ایک سی رہتی ہو،

(۴) کشتی خواہ لعل و جواہر سے لدی ہو خواہ ردی کاغذ سے دونوں صورتوں میں اسکے غرق ہونے سے ملاح کی یکساں حماقت ظاہر ہوتی ہے اسی طرح آدمی کی

کسی غلطی سے نقصان قلیل ہو یا کثیر اس کی حماقت بہر صورت مساوی درجہ کی ہوگی"

مغالطات تمثیلی اکثر استعارات و تشبیہات کے پردہ میں چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔ استعارہ بجائے خود استدلالی وقعت مطلق نہیں رکھتا، البتہ وہ یہ اشارہ کرتا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان کوئی وجہ تشبیہہ موجود ہے جسکی بناپر ممکن ہے کہ استدلال قائم ہو سکے تشبیہات مرکب میں تشبیہات مفرد کی بہ نسبت مغالطہ کا احتمال ہمیشہ زیادہ ہوتا ہے۔ ایک بہت بڑا سبب مغالطات تمثیلی کا یہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات زبان میں بالکل متباین و مختلف مفاہیم کو ادا کرنیکے لئے ایک ہی لفظ موجود ہوتا ہے لوگ اس اشتراک لفظی کی بنا پر اشتراک معنوی قرار دینے لگتے ہیں، جو اکثر حالتوں میں ایک شدید غلطی ہوتی ہے زبان میں ایک لفظ "سخت" ہے، غور کر کے دیکھو یہ کتنے مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے پتھر بھی سخت ہوتا ہے، گرہ بھی سخت ہوتی ہے، دشواری بھی سخت ہوتی ہے، گفتگو بھی سخت ہوتی ہے، مزاج بھی سخت ہوتا ہے، مسئلہ بھی سخت ہوتا ہے، اب اگر کوئی شخص سخت کلامی یا سخت مزاجی کی تمثیل سے پتھر یا لوہے کی سختی کی علت دریافت کرنا چاہے، تو ایسے کھلے ہوئے مغالطہ پر کس کو ہنسی نہ آجائیگی،؟

مل نے مغالطات پر جو کچھ لکھا تھا، اسکی ضروری تلخیص، کافی اضافہ تمثیلات اور برائے نام تنقید کے ساتھ اوپر گذر چکی، مل کے اقوال و بیانات کی تشریح اگرچہ قصداً اسقدر

کھول کردی گئی ہے، کہ اوسکی رائے کی کمزوریان ذی فہم ناظرین کو بآسانی نظر آسکتی ہین، ایسے صراحت کے ساتھ تنقید نہین کی گئی، یہ خاموشی نیم رضا کے مترادف نہین ہل کے مسئلہ مقولات عشر پر جو سرسری تنقید کی گئی تھی، وہ عام منطقین کے مذاق کے موافق تھی اگر آپ کے مسئلہ مغالطات پر کوئی مجتہدانہ نظر کی جاتی، یا کم از کم منطق جدید کے ائمہ و علماء کے نقطہ خیال سے اس موضوع پر روشنی ڈالی جاتی، تو ایک بڑی طویل مستقل بحث چھڑ جاتی، جو مضمون ہذا کے اصلی مقصد یعنی اردو دان پبلک سے مل کے تعارف کرانے مین چندان مفید نہ ہوتی،

باب (۳)

مقدمۂ "مکالمات برکلے"

سکندر اعظم اپنے زمانہ کا پرہیبت و جبروت بادشاہ ہے، قرب و جوار کے علاقہ سر کرکے نظر اوراٹھاتا ہے اور چشم زدن میں ایران، افغانستان، اور شمالی ہندوستان کی بلند گردنیں اسکے آگے خم ہیں، کامیابیوں اور فتحمندیوں کے نشہ میں جھومتا ہوا نوجوان شہنشاہ اپنے وطن واپس ہوتا ہے، راستہ میں تپ آتی ہے، ایک سے ایک بڑھکر اطبا سے حاذقین ہمرکاب ہیں، لیکن چند ہی روز میں دنیا کو نظر آجاتا ہے کہ جس قوت نے ایک عالم کو تہ و بالا کر رکھا تھا بالآخر موت سے وہ خود مسخر ہو کر رہی، اور دنیا جسے قوی ترین ہستی تسلیم کر رہی تھی، اسے اپنے سے قوی تر حریف مل گیا، جس کے سامنے تمام اقبال پیمائیاں، ساری کشور کشائیاں، ساری حوصلہ مندیاں ہیچ ثابت ہو کر رہیں!

حکیمون کا حکیم اور طبیبون کا طبیب جالینوس بستر مرگ پر ہے جسم انسانی کا کوئی راز نظرون سے مخفی نہین، دواؤن اور غذاؤن کے خواص ایک ایک کر کے نوک زبان ہین جان نثار شاگردون کی پوری جماعت علاج وتیمارداری کے لئے کمربستہ، سو علاج کا وسوسہ نہین، بدپرہیزی کا اندیشہ نہین بے احتیاطیون کا گذر نہین، باانہمہ جب وہ وقت آیا، جو مقرر اور مقدر تھا، تو کوئی شے مُشت خاک کو پیوند خاک ہونے سے نہ روک سکی کیا موت کی قوت ساری نسل انسانی کی مجموعی قوت اور متحدہ طاقت سے بھی بالاتر ہے؟

سنہ ۱۲ء مین ساحل انگلستان سے امریکہ کے لیے جہاز ٹائٹینک روانہ ہوتا ہے جسکی ساخت مین یورپ و امریکہ کے بہترین دماغ شریک ہین، ماہرین فن جہازرانی وجہاز سازی کا دعویٰ ہے کہ اس جہاز کا غرق ہونا ناممکن ہے جہاز کے انتظامات ہر حیثیت سے مکمل و اعلیٰ ہین، افسرون کی ہوشیاری جہازرانون کی مہارت فن بالکل غیر مشتبہ اور اتفاقی خطرات سے جان بچانے کے تمام سامان موجود ہین، لیکن جہاز ایک برفستانی چٹان سے ٹکراتا ہے، اور آناً فاناً لاکھون روپیہ کا سامان اور اُس سے کہین زیادہ بیش قیمت نفوس دس بیس نہین، سو پچاس نہین کم و بیش سترہ سو کی تعداد مین سمندر کی نذر ہو جاتے ہین! —— کیا بہترین دماغون کی پیش بینی و خوش تدبیری بھی ایک خاص حد سے آگے نہین بڑھ سکتی؟

امریکہ کا سب سے زیادہ متمول تاجر بیمار پڑتا ہے، وہ روپیہ سے ہر شئے خرید کر سکتا ہے، صحت کیلئے ہزاروں نہیں، لاکھوں نہیں، کروروں روپیہ خرچ کر دینا اس کے نزدیک دشوار نہیں، اسکی دولت کا شمار اربوں سے اوپر ہے، بات کی بات میں ہوائی جہازوں کے ذریعہ سے، جرمنی، فرانس انگلستان اور خود امریکہ کے مشہور ترین ڈاکٹر اس کے گرد جمع ہو جاتے ہیں، میڈیکل سائنس نے جتنے آلات ایجاد کئے ہیں، سب سے مدد لی جاتی ہے، ترقی یافتہ علم العلاج کے ہر جدید طریقہ کا عمل کیا جاتا ہے، عضویات کے تازہ ترین اکتشافات ایک ایک کر کے کام میں لائے جاتے ہیں، با ایں ہمہ موت کی روک تھام نہ ہو سکی، شاید کوئی طاقت انسانی عقل و دماغ، ——— سائنٹفک آلات، طبی تحقیقات، حاذقانہ اکتشافات، اور بے پایان صرف زر کی متحدہ طاقت سے بھی بڑھ کر ہے۔!

یہ وہ مشاہدات اور تجربات ہیں جو گورے اور کالے، وحشی و متمدن، جاہل و عالم، بڑے اور چھوٹے، مغربی اور مشرقی، ہر انسان کو پیش آتے رہتے ہیں، اور انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر واقعہ سے کوئی نہ کوئی نتیجہ نکالتا رہتا ہے، عالی دماغ افراد بڑے بڑے مسائل کے متعلق اہم نتائج نکالتے ہیں، عامی انسان اپنی بساط کے موافق کم رتبہ نتائج تک پہنچتا ہے لیکن نفس استنباطِ نتائج سب میں مشترک ہے،

ان مشاہدات و تجربات سے بھی کوئی نتیجہ نکلنا ضرور تھا اور وہی نفس انسانی نے نکالا،

انسان نے یہ دیکھا، کہ اسکی بڑی سے بڑی زبردست قوتین کسی نامعلوم طاقت سے مغلوب ہوجاتی ہین، اسکی جان توڑ کوششین ناکام رہجاتی ہین، اُس کے پختہ سے پختہ ارادے شکست ہوجاتے ہین، وہ چاہتا ہے کہ ہمیشہ زندہ رہے، مگر نہین رہ پاتا، وہ چاہتا ہے کہ ہر قسم کے حوادث و مصائب سے محفوظ رہے، مگر کامیاب نہین ہوتا، وہ چاہتا ہے کہ ہمیشہ مسرور و کامیاب رہے، مگر بس نہین چلتا، اسکی یہ بے بسی و بیچارگی اُسے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کرتی ہے کہ اسکی محدود قوتون سے پرے کسی اور قوت کا وجود ہے جو اُس پر اور اسکے مثل تمام فانی موجودات پر ہر لحظہ و ہر آن عمل کرتی رہتی ہے،

کچھ دیر کیلئے اپنے متخیلہ کو مشاہدہ و تجربہ کے قیود سے آزاد کر کے دیکھئے، پھر بھی نتیجہ مین کوئی اختلاف نہ واقع ہوگا، سکندر چند ممالک کا فرمانروا تھا، ممکن ہے آئندہ کوئی تاجدار ایسا پیدا ہو جس کے زیر نگین سارا کرۂ ارض ہو، بلکہ اس سے بھی بڑھکر آفتاب، ماہتاب اور سارا نظام شمسی اسکے قبضہ مین ہو، بااین ہمہ کیا وہ قادر مطلق ہوجائے گا؟ کیا اس حکومت و اقتدار کے بقا اور دوام کی حسرت اُس کے دل مین نہ رہے گی؟ اور کیا اس آرزو کے ناکام کا دل مین رہنا صریحًا اس کی مغلوبیت و بیچارگی کی دلیل نہ ہوگی، ؟ قارون کا نام اسوقت تک دولت و ثروت کیلئے ضرب المثل ہے، ممکن ہے کہ کوئی آئندہ قارون ثروت و تمول مین اس گذشتہ قارون سے لاکھون کروڑون درجہ زاید ہو، بایںہمہ کیا قوانین فطرت اس پر عمل کرنا چھوڑ دین گے؟ سردی گرمی، بھوک پیاس، بیماری، کاہلی، کیا ان سب حوادث کے مقابلہ کے لئے اسے اس سے کچھ کم ضرورت پڑیگی جتنی معمولی انسان کو ہر وقت

رہتی ہے، ؟ کیا قانونِ تغیر وفنا کی گرفت اس پر نہ باقی رہیگی ؟

غرض نتائج خواہ مشاہدہ وتجربہ کے حدود کے اندر رہ کر نکالے جائین، خواہ ان قیود سے باہر نکل کر تخیل کی فضاے وسیع مین پرواز سے کام لیا جائے، انسان جب تک انسان ہے، اسے بشریت کی بے بسی، بے کسی وبے چارگی کا محسوس ہوتے رہنا لازمی ہے، اور اس کا احساس ہونا گویا یہ اعتراف کرنا ہے، کہ موجوداتِ فانی سے اورا، وما فوق کسی اور شے کا وجود ضروری ہے،

اتنے جزو پر عالم وجاہل، متمدن ووحشی، مشرک ومومن، خدا پرست ولامذہب، موحد ودہریہ، سب کا اتفاق ہے، لیکن اسکے بعد ہی اختلاف شروع ہوجاتا ہے،

یہ قوت تعداد مین ایک ہے یا متعدد قوتین ہین ؟ یہ قوت صاحبِ شعور وارادہ ہے یا نہین ؟ اس ہستی کا ادراک عقلِ انسانی کو ہوسکتا ہے یا نہین ؟ کائنات سے اس ہستی کو تعلق کس قسم کا ہے ؟ اس کے صفات کیا کیا ہین ؟ ان مین سے ہر سوال کے مختلف جوابات دئے گئے ہین، لیکن اتنے جزو پر سب کا اتفاق ہے کہ جس فانی وتغیر پذیر کائنات کا تجربہ ہمین ہر وقت ہوتا رہتا ہے اسکے پرے "کچھ اور" ضرور ہے، اور ممکن الوجود کا وجود خود متلزم ہے واجب الوجود کے وجود کو،

یہ "کچھ اور" کیا ہے، ؟ ایک گروہ نے اس کے جواب مین کہا، کہ عالم مین جو کچھ تغیرات جاری ہین یہ سب محض مادہ کے مختلف اشکال وشئون ہین، وجودِ حقیقی صرف مادہ کا ہے، جو غیر مخلوق وناقابلِ فنا ہے، قوت اس کا ایک غیر منفک صفت ہے اسی کے سہارے

ہیولیٰ برابر اپنی صورتین بدلتا رہتا ہے، اور کائنات مین جو کچھ موجود ہے، یہ سب ذراتِ مادی کی ہی ترکیب و تحلیل، لف و نشر، انضمام و انتشار کے اشکال مختلف کی جلوہ آرائیان ہین، یہ گروہ مادیین کا کہلایا، جو مذہب کے منکر اور عام محاورہ مین دہریہ و ملحد کے لقب سے موسوم ہین،

دوسرے فریق نے جواب مین کہا، کہ بے شعور، بے ارادہ، و لایعقل مادہ سے نظام کائنات کا ظہور مین آنا ناممکن ہے، علت العلل مین شعور و ارادہ کو تسلیم کرنا لازمی ہے، اور اسی کا نام خدا ہے، یہ گروہ مذہبی گروہ ہے، مگر اسکے ماتحت خود متعدد فریق پیدا ہو گئے،

طفلانہ خیال یہ ہوتا ہے کہ جسقدر عظیم الشان و مہیب مظاہر فطرت ہین، سب ایک ایک آخری قوت کے معلول ہین، اور اس طرح خداؤن کی تعداد حد شمار سے خارج ہے، ایک خدا بارش کا ہوتا ہے، ایک طاعون کا، ایک جنگ کا، ایک سمندر کا، وقس علیٰ ہذا، مذہب شرک کی بنیاد اس خیال پر ہے،

اس سے ترقی یافتہ شکل یہ ہے کہ سب قوتین جو بظاہر آخری و اختتامی معلوم ہوتی ہین بجائے خود معلول ہین، ایک اصلی قوت کے، جسکی یہ سب محض فروع یا مظاہر ہین، اور وہ قادر مطلق و عالم کل ہے، یہ مذہب توحید ہے،

ایک جماعت نے اس پر اعتراض کیا کہ اگر یہ نظام کائنات ایک ہی آخری علت کا معلول ہے، تو اسمین اسقدر تناقض، کشمکش، برہمی و فساد کیون ہے، اسکی توجیہ اسی

صورت مین ہو سکتی ہے کہ عالم کو دو مخالف قوتون کی رزمگاہ تسلیم کیا جائے، گویا خیر و شر، نور و ظلمت، یزدانیت و شیطنت کی متضاد قوتین ہر وقت عامل رہتی ہین اور کائنات اون کی زور آزمائیون کی تماشا گاہ ہے، یہ ثنویت کا نقطۂ خیال ہی،

یہ اختلاف واجب الوجود کی وحدت و کثرت توحید و تعدد سے متعلق تھا، ساتھ ہی اسکی ماہیت بھی معرض بحث مین رہی ہے، عام خیال اسکی تجسیم کا مؤید ہے، عامۃ الناس اسکی شخصیت کے قائل ہین، اُسے مجسّم سمجھتے ہین، اور یہ خیال کرتے ہین کہ وہ ایک نہایت پر قوت شہنشاہِ اعظم کی حیثیت سے آسمان کے تخت پر جلوس افروز ہے، علماء و حکمائے مذہب کی رائے عموماً اس کے مخالف ہی، وہ اُسے زمان و مکان کے قیود سے منزّہ موجود کل و محیط کل سمجھتے ہین، جو ایک ہی وقت مین یہان بھی ہی اور وہان بھی، ادھر بھی ہے اُدھر بھی اسی طرح ماہیت واجب الوجود کے باب مین اور بھی اہم اختلافات ہین،

مغرب مین یہ مباحث اصلاً و براہ راست علم کلام و الٰہیات سے متعلق ہین، فلسفہ کا تعلق ماہیت واجب الوجود سے محض ضمنی و بالواسطہ ہے، یہی وجہ ہے کہ مغرب کے متکلمین و الٰہیئن نے ان مسائل مین جو موشگافیان کین، اسکی داد وہان کے فلسفیون کے حلقہ مین کچھ زیادہ نہ ملی، علیٰ ہذا جو نظریات وہان کے حکما، و فلاسفہ نے قائم کئے ہین انھین کلام و الٰہیات کے مسند نشینون کے ہان چندان حسن قبول نہ حاصل ہوا،

مغرب کا فلسفی جب تک فلسفی رہ کر ان مسائل پر نظر کرتا تھا، فرنگی متکلمین کی

پیشانیون پر بدگمانی کے بل پڑے رہتے تھے، اور متکلمین جب فلسفہ کے دائرہ مین قدم رکھنا چاہتے تھے، تو فلسفیون کے چہرہ پر تبسّم کے آثار پیدا ہوجاتے تھے، مسیحی مذہب کے متکلمین اپنے ہان کے فلاسفہ کی ادب ناشناسیون اور گستاخیون پر برہم ہوتے تھے، اور وہان کے فلاسفہ انکی ناواقفیت وسطح بینی پر ہنستے تھے "عقل ونقل" مین یہ جنگ یورپ کی سرزمین پر مدتون جاری رہی، اور گو منزل مقصود فریقین کی ایک تھی تاہم راستے اس قدر مختلف تھے کہ دونون فریق ایک دوسرے کو گمراہ سمجھتے رہے،

ولادت مسیح سے لیکر سترہ صدیان اسی تمناے ناکام مین آئین اور گذر گئین اٹھارھوین صدی آئی، تو اپنے ہمراہ نوید مصالحت لیتی ہوئی آئی اس کے آغاز مین ابھی پندرہ سولہ سال کا عرصہ باقی تھا کہ آئرلینڈ کے ملک مین بارہ مارچ ۱۶۸۵ء کو جارج برکلے تولد ہوا، اور صدی کے آغاز کیساتھ ساتھ اسکی تصانیف کا بھی آغاز ہوا، ۱۷۰۵ء مین اس کے ذہن مین ایک جدید نظام فلسفہ کا تخیل پیدا ہوا، ۱۷۰۷ء سے قلم ہاتھ مین لیا، ۱۷۰۹ء مین معرکۃ الآرا رسالہ نظریۂ رویت شائع ہوا، ۱۷۱۰ء مین مبادی علم انسانی اور ۱۷۱۳ء مین مکالمات، مشغلۂ تصنیف اسکے بعد بھی مدت تک جاری رہا، لیکن سلسلہ کی اہم ترین تصانیف یہی تین تھین،

برکلے کے وجود نے یورپ مین اس حقیقت کو ثابت کر دیا کہ مسیحی علم کلام اور فرنگی فلسفہ کے درمیان کوئی تناقض لازمی نہین اور یہ ممکن ہے کہ ایک ہی شخص گرانپایہ فلسفی

بھی ہو اور اعلیٰ متکلم بھی، اسکی تعلیمات کا لُبِ لباب دفعات ذیل میں رکھا جا سکتا ہے،

(۱) اشیاے عالم کے جتنے خواص ممکن ہیں، رنگ، بو، مزہ، شکل، جسامت، وزن، مقدار وغیرہ سب مجموعاً و انفراداً، اپنے وجود کے لئے اس امر کے محتاج ہیں کہ کسی کے حس و ادراک میں آسکیں،

(۲) اشیاے عالم ہمیں اسلئے محسوس نہیں ہوتیں کہ موجود ہیں، بلکہ ہم انکے وجود ہی کے محض اس بنا پر قائل ہوتے ہیں کہ وہ محسوس ہوتی ہیں،

(۳) وجود اشیا، محسوسیت اشیا کے مترادف ہے، جو شے قطعاً کسی کے حس و ادراک میں نہیں آسکتی وہ موجود بھی نہیں ہو سکتی،

(۴) گویا کائنات خارجی ممکن الوجود ہے، اور نفس مدرکہ اس کیلئے بہ منزلہ واجب الوجود، وجود حقیقی نفس مدرکہ کا ہے اور کائنات خارجی محض ایک وجود شبہی یا ظلی رکھتی ہے، جب آفتاب نہیں، تو نہ شعاع باقی رہ سکتی ہے، نہ سایہ، جب نفس مدرکہ نہیں تو کائنات کا وجود بھی نہیں،

(۵) لیکن ظاہر ہے کہ کائنات کے بیشمار اجزا ایسے ہیں جو کسی نفس انسانی کے ادراک میں نہیں آتے، پھر انکا وجود کہاں ہے؟

(۶) اس کے علاوہ خود نفوس مدرکہ بھی تو بہ حیثیت اشیا جزو کائنات ہیں، انکے وجود کے ہم کس بنا پر قائل ہیں؟

(۷) ان کا وجود ایک "نفس اعظم"، یا شعور کلی کے ادراک میں آنا ہے، جو محیط کل

ہمہ گیر ہمہ دان ہمہ بین ہی،

(۸) عام نفوس مُدرکہ محدود و مخلوق ہوتے ہین، یہ شعور کلّی یا نفس اعظم غیر محدود و غیر مخلوق ہے، زمان و مکان کے قیود سے آزاد، فنا و نقص کے قوانین سے بالاتر، اور بقائے دوام و ہمہ جائی کا تاجدار،

(۹) عام نفوس مُدرکہ اُس کے لئے ممکن الوجود ہین اور یہ حقیقۃً واجب الوجود،

(۱۰) اسی ذات واجب الوجود کو مذہب کی اصطلاح مین خدا کہتے ہین،

برکلے اپنی شخصی زندگی مین ہمہ تن ایک مذہبی شخص تھا، عہدہ کے لحاظ سے پادری تھا، مذہب کے ساتھ اُسے خلوص ہی نہین شغف تھا، اس کے مواعظ کی ایک ایک سطر مذہب کے رنگ مین ڈوبی ہوئی تھی، مذہب کی حمایت ہی تصنیف کی اصل محرک ہوتی تھی اُس سے بڑا متکلم برطانیہ مین شاید ہی کوئی پیدا ہوا ہو، بااینہمہ فلسفہ کے دائرہ مین اُس کی تصانیف خالص فلسفیانہ ہوتی تھین، اُس کے استدلالات یکسر عقلی ہوتے تھے، جن کے مخاطب مسیحی و غیر مسیحی، مذہبی و غیر مذہبی، ہر ملت و مشرب کے اشخاص ہو سکتے ہین۔ کہین کہین اسکی فلسفیانہ تصانیف مین بھی مسیحیت کی چاشنی آجاتی ہے لیکن اسکی حیثیت چاشنی سے زیادہ نہین بڑھنے پاتی، بنائے استدلال ہمیشہ ایسی رہتی ہے جس سے ہر انسان کو قائل کیا جاسکتا ہے،

اُسکے فلسفہ پر تنقید و تبصرہ یہان مقصود نہین، اسلئے اس سے قطع نظر کی جاتی ہے

کہ اسکے دلائل کا وزن کیا ہے، اور اُن سے انسان کی تشفی کہان تک ہو سکتی ہے، البتہ اس قدر قطعی ہے کہ مغربی فلسفہ کی تاریخ مین برکلے کی اہمیت سے موافق و مخالف کسی کو انکار نہین ہو سکتا ہے، ہیوم جو ایک لحاظ سے برکلے کا سب سے بڑا مخالف ہوا ہے، خود اسکے فلسفہ کی ساری عمارت برکلے کی تیار کی ہوئی بنیاد پر قائم ہے، اور آگے چل کر کینٹ نے اپنے نظام فلسفہ کا جو عظیم الشان قصر ہوائی تعمیر کیا، اس کے در و دیوار سقف و محراب گو نئے ہین، لیکن داغ بیل وہی برکلے کی ڈالی ہوئی ہے، اور اسکے بعد تو جس قدر ماہرین فلسفہ برطانیہ مین پیدا ہوئے تقریباً سب ہی نے اس کے نظریات سے نفیاً یا اثباتاً بحث کرنا ضروری سمجھا جن مین، ریڈ، مل، بیلی، فریزر کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہین، اور تو اور خود ہکسلی نے، جسے عموماً مذہب کا دشمن اور مادیت کا سالار لشکر سمجھا جاتا ہے، فلسفۂ برکلے کی تشریح و ناقدانہ تلخیص مین مفصل مضامین لکھے،

بعض حکماے یونان اپنی تصانیف کیلئے مکالمہ کا پیرایہ اختیار کرتے تھے، چنانچہ فلاطون کے خیالات اس وقت مکالمات ہی کی صورت مین موجود ہین، برکلے جب "نظریۂ رویت"، اور "مبادی" کی تصنیف سے فارغ ہو چکا، تو اُسے مناسب یہ معلوم ہوا کہ انھین خیالات کو زیادہ واضح، سلیس، عام فہم پیرایہ مین ادا کرے، اس کے لئے بہترین قالب مکالمہ کا ہو سکتا تھا، چنانچہ یہی صورت اس نے اختیار

کی، اور ۱۷۱۳ء مین مکالمات مابین ہائلیس وفلونیس کے نام سے اس نے ایک رسالہ شائع کیا، رسالہ بہت مقبول ہوا، مصنف کی زندگی ہی مین کئی بار طبع ہو کر شائع ہوا، اور فرنچ جرمن زبانون مین بھی اسی زمانہ مین اسکا ترجمہ ہو گیا،

ناظرین کے سامنے اس وقت اسی رسالہ کا اردو ترجمہ ہے، یہ کتاب تین مکالمات پر مشتمل ہے، پہلے مکالمہ مین علم وادراک انسانی کی ماہیت وحدود پر بحث ہی، دوسرے مین وجود روح اور اس کی عدم مادیت پر، تیسرے مین وجود باری اور اس کے بدیہی الاثبات ہونے پر، اس مین تمام مسائل ہائلیس (الف) وفلونیس (ف) فرضی اشخاص کی باہمی گفتگو کے ذریعہ سے ادا کئے گئے ہین، ہائلیس کو بطور معترض ومخالف کے فرض کیا گیا ہے، اور فلونیس خود برکلے کے خیالات کی ترجمانی کرتا ہے، جتنے اعتراضات ان نظریات پر وارد ہونے ممکن ہین، تقریبًا سب ہائلیس کی زبان سے ادا کئے گئے ہین، اور فلونیس نے انکی پوری طرح تردید کر دی ہے، کوئی جدید اعتراض اب شاید ہی کسی دماغ مین پیدا ہو سکے،

مذہب کا ایک زبردست حریف ہر زمانہ مین، مذہب مادیت رہا ہے، اور اس جدید زمانہ مین تو شاید سب سے بڑا حریف یہی ہے، "مادیت"، کی مختصر تشریح یہ ہے کہ کائنات مین جو کچھ بھی ہے سب محض مادہ ہی کے مظاہر، اشکال وتلون ہین اور یہ مادہ حادث نہین قدیم ہے، اور مخلوق نہین غیر مخلوق ہے، برکلے کے فلسفہ کی ضرب کاری اسی تخیل پر

اکر پڑتی ہے، اور اسی لحاظ سے برکلے کے فلسفہ کو صفحات بالا میں بار بار علم کلام سے تعبیر کیا گیا ہے، برکلے نے ثابت کر دیا، محض عقل اور مذہبی خوش عقیدگی کی بنا پر نہیں خالصۃً عقلی و استدلالی حیثیت سے ثابت کر دیا، کہ مادہ کی قدامت اور غیر مخلوقیت الگ رہی، بہ حیثیت حادث و مخلوق ہونے کے بھی سرے سے اسکا کوئی مستقل و ذاتی وجود ہی نہیں، بلکہ وہ جس حد تک اور جس معنی میں موجود ہے محض علم باری ہی میں موجود ہے اس کے باہر معدوم محض، صوفیۂ اسلام اور شاید بعض ہند و فقرا کے ہاں بھی یہ دعویٰ کانوں کو نامانوس نہ معلوم ہوگا، لیکن فلسفہ مغرب کی دنیا میں تو یہ نظریہ حیرت انگیز بھی تھا اور انقلاب آفرین بھی، ہیوم نے برکلے کی تردید میں ایڑی چوٹی کا زور صرف کر دیا پھر بھی اسکے دلائل کا جواب نہ دے سکا، اور آخر میں صرف یہ کہکر اپنے دل کو خوش کر لینا پڑا کہ "برکلے کے دلائل کا گو جواب نہیں ہو سکتا، لیکن دل میں اُن سے تشفی کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی"، سبحان اللہ! یہ وہی ہیوم صاحب ہیں جنھیں خود اپنے دلائل عدم اطمینان پر بھی اطمینان نہیں ہوتا تھا، اور جنکو اپنے معرکۃ الآرا رسائل TREATISE ON HUMAN NATURE (مقالۂ فطرت انسانی) اور INQUIRY INTO HUMAN UNDERSTANDING (تحقیقات فہم بشری) میں تشکیک و تشکک پر سیبیوں دلائل و براہین قائم کرنیکے بعد بالآخر یہ اعتراف کرنا پڑا، کہ اسی لفظی الٹ پھیر سے قلب میں اعتقاد و اذعان کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہوتی اور حقائق اشیا اپنی جگہ پر جوں کے توں ہی رہتے ہیں،

برکلے نے اپنے "مکالمات"، کے سرورق پر یہ تصریح کر دی ہے کہ یہ کتاب متشککین و ملحدین

کے رو میں لکھی گئی ہے، اور متن کتاب میں بھی جا بجا ایسی ہی تصریحات کرتا گیا ہے، وہ مسیحی تھا، مسیحی مذہب کا پادری تھا، اُسے اپنی مسیحیت یقیناً دل سے عزیز ہوگی، اور اسکی اصل غرض مسیحیت ہی کی عمارت ہوگی، لیکن اُس نے جو دلائل قائم کئے ہیں اُن سے تائید مسیحیت کی نہیں، بلکہ نفس مذہب کی ہوتی ہے، اور جہاں ایک طرف اسکے خیالات ایک مستقل نظام فلسفہ کا حکم رکھتے ہیں، وہاں دوسری طرف اسکے نیت و ارادہ کے بغیر وہ صوفیہ اسلام کی ترجمانی کا بھی حق ادا کر جاتے ہیں،

باب (۴)

عادت اور فلسفۂ عادت

"عادت اقم الاخلاق ہے"۔ (مولینا نذیر احمد دہلوی)

"عادت کو فطرت ثانیہ کہتے ہو، حالانکہ اسکی قوت فطرت کی طاقت سے دس گنی زائد ہے"

(ڈیوک آف ولنگٹن)

یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے، کہ انسان کسی مفرد یا بسیط ہستی کا نام نہین اسکا اطلاق مختلف اعضاء، وجوارح کے مجموعہ اور متعدد قوتون کی ترکیب پر ہوتا ہے، جنمین سے اگر کوئی شئے بھی غائب ہو تو اسی نسبت سے انسان کی تکمیل مین کمی رہ جائے گی لیکن بعض چیزین اپنی اہمیت کے لحاظ سے اسقدر ضروری ہین کہ اگر وہ نہ ہون، تو انسانیت کے کمال و نقص کا کیا ذکر ہے، اس مجموعہ پر سرے سے انسان کا اطلاق ہی نہ ہوگا، مثلاً اگر کوئی جسم بظاہر انسان کا سا ہو، مگر اسمین قوائے عقلیہ کا شائبہ تک نہ ہو، تو اسے انسان نہین، بلکہ

انسان نما حیوان کہا جائے گا، یا مثلاً کسی انسانی جسم کے اور اعضا تو درست ہوں، مگر اس میں خون کا ایک قطرہ نہ ہو، تو یہ بھی انسان نہیں، بلکہ انسان کا ڈھانچ کہا جائیگا

ان اعضائے اہم و قوائی رئیسہ میں جو شے سب سے زیادہ افضل و اعظم ہے اور کہنا چاہئے کہ رئیس الرؤسا کا درجہ رکھتی ہے، وہ کوئی واحد عضو نہیں، بلکہ ایک نظام اعضا ہے جسکا اصطلاحی نام نظام عصبی ہے اور اسی کے اوپر حیات انسانی کا انحصار ہے، نظام عصبی کا خاص کام جسم انسانی کے مختلف اعضا، و قوتی کے درمیان نظام و تناسب پیدا کرنا، اور ان کو باہم دگر مربوط رکھنا ہے، نظام عصبی کے بغیر انسان کی مثال اس مکان کی سی ہے، جس کیلئے اینٹ، مٹی، چونا، لکڑی، غرض سارے مسالہ کا پورا ڈھیر لگا ہو لیکن کوئی معمار یا کاریگر موجود نہ ہو، جو ان متفرق چیزوں کو ترکیب و ترتیب دے، ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں مکان کبھی تعمیر نہ ہو سکے گا، یہی حال جسم انسانی کا ہے، فرض کیجئے کہ گوشت و پوست، خون و استخوان کو جوڑ جاڑ کر کسی ڈاکٹر نے انسان کا قالب قائم بھی کر دیا، لیکن اگر نظام عصبی موجود نہیں، تو اگرچہ قلب و شرائین موجود ہیں لیکن دوران خون ایک لحظہ کیلئے بھی جاری نہ ہو سکے گا، پھیپھڑے موجود ہیں، اور ڈھانچہ کو تازہ ہوا کے درمیان کھڑا بھی کر دیا گیا ہے لیکن تنفس ایک لمحہ کے واسطے بھی ممکن نہ ہوگا، معدہ صحیح و سالم ہے، اور معدہ کے اندر غذا بھی کسی آلہ کے مدد سے پہونچا دی گئی لیکن اعمال ہضم کا سلسلہ شروع نہ ہو سکے گا، عضلات سب کے سب موجود ہیں، مگر جس وضع پر ڈھانچ کھڑا کر دیا گیا ہے اس سے ایک سر مو جنبش کرنے کی قدرت ان میں نہ ہوگی،

غرض نظام عصبی اگر موجود نہین تو انسان انسان ہی نہین،

نظام عصبی ذیل کے دو بڑے حصّون مین تقسیم کیا جا سکتا ہے اوران مین سے ہر حصّہ خود متعدد اجزا پر منقسم ہے،

(۱) نظام عصبی محیطی، نظام عصبی کا وہ حصّہ جو جسم کے ہر ہر گوشہ مین محیط ہے، وہان سے اپنے مرکز تک تاثرات پہونچاتا ہے، اور اپنے مرکز سے وہان تک تحریکات لیجاتا ہے،

(۲) نظام عصبی مرکزی، نظام عصبی کا وہ حصہ جو بطور صدر مقام کے ہے جس پر تمام تاثرات کی انتہا، اور جس سے تمام تحریکات کی ابتدا ہوتی ہے،

اس مرکزی نظام عصبی کے بھی دو حصہ ہین،

(الف) دماغ یعنی مغز جو کاسہ سر کے اندر بند ہے،

(ب) نخاع یعنی فقرات پشت کے اندر کا گودا، جسے عام زبان مین حرام مغز کہتے ہین،

اسی طرح نظام عصبی محیطی، اعصاب پر مشتمل ہے، جو خوردبینی جسامت کے، یا اس سے بھی باریک تر سفید دھاگے سے ہوتے ہین، اعصاب کی بھی دو قسمین ہین،

(الف) اعصاب حسیہ، وہ اعصاب جو اطراف و جوانب سے تاثرات مراکز عصبی تک لیجاتے ہین،

(ب) اعصاب محرّکہ، وہ اعصاب جو مراکز عصبی سے تحریکات اطراف وجوارح تک لیجاتے ہین،

نظام عصبی کی فعلیت کا طریقہ یہ ہے کہ ہیجات خارجی کے اثر سے اعصاب حسّیہ مین سے ایک یا چند مین ایک ارتعاشی کیفیت (جیسے تار کے ایک سرے کو ہلانے یا صدمہ پہنچانے سے سارے تار مین ارتعاش پیدا ہو جاتا ہے) جسے اصطلاح مین تہیج کہتے ہین، پیدا ہو جاتی ہے، اور جب یہ تہیج حصّہ مرکزی یعنی دماغ یا نخاع سے جا ٹکراتا ہے، تو اسوقت وہان فوراً ہی اس "درآمد" کے مقابلہ مین ایک عمل "برآمد بھی" شروع ہو جاتا ہے، یعنی اعصاب حسّیہ کے اس تہیج تاثیری کی مطابقت مین ردّعمل[۵] کے طور پر، اعصاب محرّکہ مین ایک تہیج تحریکی پیدا ہو جاتا ہے، اور اعصاب محرّکہ اس تحریک کو اندر سے خارج کی طرف لاتے ہین، اس بیان کی توضیح چند مثالون سے ہوگی:-

مثال (۱) ہم کمرہ مین بیٹھے ہوئے لکھ رہے تھے کہ زور کی بارش آئی، اور سرد ہوا چلنے لگی، احول کے اس تغیر کے باعث سرد ہوا کا ایک جھونکا

---

[۵] REACTION یہ اس فعل ثانی کو کہتے ہین، جو کسی فعل اول کے سرزد ہونے پر اس کے جواب کے طور پر، از خود صادر ہو، مثلاً ہم دیوار پر ربڑ کا گیند پھینکتے ہین، یہ ایک فعل ہوا، اب گیند اچھل کر پھر ہماری طرف لوٹ آتا ہے، یہ اس فعل کا ردّعمل ہوا،

ہماری جلد سے ٹکرایا، اور جن اعصاب حسیہ کا تعلق لمس سے ہے اور جنکے سرے ہماری جلد مین منتہی ہوئے ہین، ان مین فوراً ایک تہیج پیدا ہو، اور جیون ہی یہ تہیج جا کر دماغ مین پہونچا، اعصاب محرکہ کو حرکت ہوئی اور ہم نے اٹھکر دروازہ بند کردیا، یہ فعل سارے کا سارا نظام عصبی کی ماتحتی مین ہوا،

مثال (۲) ہم ایک تاریک کمرہ مین لیٹے ہوئے تھے، دفعۃً ایک شخص بہت تیز روشنی کا لیمپ لئے ہوئے داخل ہوا اس پر نظر پڑتے ہی اعصاب حسیہ بصری مین تہیج ہوا، فوراً ہی حصۂ مرکزی متاثر ہوا، اور ساتھ ہی پیشانی کے اعصاب محرکہ کو حرکت ہوئی جنھون نے ہمارے پپوٹے بند کردئے، اسی کو ہم آنکھ کا جھپکنا کہتے ہین، یہ سارا فعل بھی نظام عصبی کے ماتحت ہوا،

مثال (۳) ہم نے کھانا کھایا، غذا معدہ مین پہونچی، اب جلد معدی کے اعصاب حسیہ مین تموج ہوا جو نخاع تک پہنچا، اور وہان سے اعصاب محرکہ نے: معدہ، جگر، لبلبہ، انتڑیون وغیرہ مین وہ تمام حرکات پیدا کردین جنکا مجموعۂ عمل ہضم کہلاتا ہے، یہ کل کارروائی بھی فعلیت عصبی کی ماتحتی مین انجام پائی،

ان مثالون سے ظاہر ہوا ہوگا، کہ ہمارے جسم کی ساری مشینین نظام عصبی کے

زیرنگین ہے، اور ہم اپنے ادنیٰ سے ادنیٰ فعل مین بھی اس سے بے نیاز نہین رہ سکتے، یہ بھی ظاہر ہے کہ ہمارے سارے افعال اپنے طریق صدور کے لحاظ سے ایک طرح کے نہین ہوتے بلکہ مختلف طرح کے ہوتے ہین، بعض ایسے ہوتے ہین، جو سراسر ہماری قوت ارادی کے تابع ہوتے ہین، اگر ہم چاہین انھین کرین، اگر نہ چاہین نہ کرین، (مثال نمبر ۱ مندرجہ بالا) بعض ایسے ہین، جو ہمارے ارادہ کے تصرف سے باہر ہوتے ہین، لیکن انکے صدور کے وقت ہم انھین محسوس و معلوم کرتے رہتے ہین، یہ افعال ہمارے ارادے سے خارج ہوتے ہین لیکن علم و شعور سے خارج نہین ہوتے (مثال نمبر ۲ مندرجہ بالا، ہم جان رہے تھے کہ ہماری آنکھ جھپک رہی ہے گو ہم نے اس کا ارادہ نہین کیا تھا) اور بعض ایسے ہین، جو غیر ارادی ہونے کے ساتھ ہی غیر محسوس بھی ہوتے ہین، اور ہمارے علم و ارادہ دونون کے اختیار سے باہر ہوتے ہین، (مثال نمبر ۳ اعمال ہضم احشا کے اندر جاری رہتے ہین، ہم انکا ارادہ کرتے ہین اور نہ ہمین ان کی خبر ہوتی ہے،)

ان مین سے پہلی قسم کے افعال کو افعال ارادی کہتے ہین، مثلاً، کھانا، پینا، چلنا، بولنا، پڑھنا، لکھنا، سوچنا، وغیرہ، دوسری قسم کے افعال کا نام افعال اضطراری ہے، مثلاً ہنسنا، کھانسی آنا، چھینک آنا، اچانک جسم کا جھجک جانا، سردی مین کانپنا وغیرہ، تیسری قسم کے افعال کو افعال قسری کہا جاتا ہے، مثلاً دوران خون، حرکت قلب، اعمال ہضم غذا وغیرہ،

افعال انسانی کی اس تقسیم سہ گانہ پر، عام تجربہ اور سائنٹفک شہادت دونون

متفق ہین، اس کے بعد عام خیال یہ قائم ہوتا ہے کہ افعال قسری جو سب کے سب لازمۂ حیات ہین، انسانی دخل و اختیار سے قطعاً و کلیتہً آزاد ہین، افعال اضطراری پر بھی انسان کا تصرف محض برائے نام ہے اور صرف افعال ارادی ہین جن تک انسان کی دسترس ہے، اور جن کے اندر وہ اپنی خواہش و مرضی سے ترمیم و تغیر کر سکتا ہے،

سوال یہ ہے کہ افعال انسانی کے یہ جو طبقات ثلاثہ قرار دیے گئے ہین آیا اُن کے حدود واقعی ہر جگہ قائم رہتے ہین،؟ آیا یہ صحیح ہے کہ جن افعال کو ہم نے افعال ارادی قرار دیا ہے وہ ہمیشہ ارادہ کے محتاج رہتے ہین،؟ اور جنھین ہم افعال اضطراری کہتے ہین، وہ ہر جگہ ہماری قوت ارادی کے دخل و تصرف سے آزاد ہی ہوتے ہین،؟ مشاہدہ و تجربہ ان سوالات کے جواب ہین یہ بتاتا ہے کہ بہت سے ایسے افعال جنھین عمل ہین لانے کیلئے دوسرون کو ارادہ صرف کرنا ہوتا ہے، وہ ہم سے بلا قصد از خود صادر ہوتے رہتے ہین، اور اسی طرح بہت سے افعال جو ہمارے لئے افعال ارادی ہین دوسرے بھی انھین اس سہولت سرعت و بے ساختگی سے کرتے ہین کہ گویا ان کے لئے وہ افعال اضطراری ہین، تنفس کو ہمارے علمائے عضویات ایک فعل اضطراری قرار دیتے ہین، لیکن بہت سے مرتاض فقرا ایسے ہوئے ہین اور اب بھی پائے جاتے ہین، جو اپنی خوشی سے گھنٹون حبس دم کئے رہتے ہین، اور بعض فقرا تو شاید کئی کئی دن تک اپنی سانس کے روکے رہنے پر قدرت رکھتے ہین، ہضم غذا کے سلسلہ ہین جتنے افعال احشا کے اندر واقع ہوتے رہتے ہین، انکا محض اضطراری ہی ہونا نہین، بلکہ قسری ہونا بھی عموماً مسلّم ہے، لیکن

بعض لوگ ایسے بھی ہین، جو جب چاہتے ہین، بغیر کسی خارجی اعانت کے استفراغ کر ڈالتے
ہین، کھانسی کو بھی ایک عمل اضطراری سمجھا جاتا ہے، چنانچہ جب زور سے کھانسی اُٹھتی
ہے، تو عموماً کسی کے روکے نہین رکتی، لیکن چور اور نقب زن عموماً اپنی کھانسی بلا تکلف
روک لیتے ہین، یہی حال ہنسی کا ہے، عموماً لوگ ہنسی کے ضبط پر قادر نہین ہوتے، مگر
بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہین، جن کے سامنے کتنی ہی ہنسی کی باتین کیجئے، مگر ایک مرتبہ
جہان انھون نے ضبط کا ارادہ کر لیا، پھر کسی طرح نہین ہنستے، تقریر اور گفتگو کے ارادی
ہونے مین تو کسی کو کلام نہین، لیکن مشہور مقررون اور خطیبون کا بیان ہے کہ پلیٹ فارم
پر جا کر ابتدا کے چند الفاظ تو اپنے قصد و ارادہ سے ادا کرتے ہین، اسکے بعد انکی قوت ارادی
کو کوئی دخل نہین رہتا، اور الفاظ از خود منہ سے نکلتے چلے آتے ہین، بائسکل کی سواری
جنلوگون کو آتی ہے، وہ جانتے ہین کہ شروع شروع اپنا جسم کا وزن درست رکھنے مین
کتنی دقتین پیش آتی ہین، اور ہر مرتبہ ایک نیا ارادہ صرف کرنا ہوتا ہے، لیکن مشق کے
بعد یہ حالت ہو جاتی ہے، کہ احباب سے گفتگو مین مشغول سائکل پر بیٹھے ہوئے، مگر اسکی
طرف سے بے فکر و غافل میلون اور کوسون چلے جاتے ہین، اور اپنی سواری کے
متعلق کہین بھی قوت ارادی کی مداخلت کی ضرورت نہین محسوس کرتے، سب سے آخر مگر
سب سے واضح مثال چلنے کی ہے، انسان کو اپنی رفتار سے بڑھکر کھلا ہوا اور کون فعل
ارادی ملے گا، چنانچہ ہم سب کو اپنے بچپن کا زمانہ یاد ہو گا، جب ہم چلنا سیکھتے تھے، اسوقت
کیسی اہتمام و کوشش کے ساتھ ایک ایک قدم اٹھاتے تھے، لیکن اب کیا حال ہے؟ اب

ہم جب چلنا چاہتے ہین، تو ابتداءً البتہ یہ ارادہ ذہن مین قائم کرتے ہین لیکن اسکے بعد ہی یا تو کسی ساتھی سے باتون مین لگ جاتے ہین، یا خود کسی فکر و خیال مین ڈوب جاتے ہین، غرض اب قدم اٹھانے کا ارادہ کرنا کیا معنی، اسکی طرف توجہ ... نہین رکھتے بایں ہمہ قدم ہین کہ بغیر ہماری توجہ و ارادہ کے از خود اٹھتے چلے جاتے ہین،

غرض اسطرح کے بیشمار شواہد ہین اور انکی موجودگی مین یہ یقین کرنا دشوار ہے، کہ افعال انسانی کے یہ طبقات ثلثہ مستقل علیحدہ وجود رکھتے ہین، اس سے انکار نہین کہ افعال انسانی کے تین جداگانہ اصناف ہین ضرور البتہ اس سے انکار ہے کہ یہ طبقات ثلثہ مستقلاً و قطرۃً ایک دوسرے سے علیحدہ ہین،

حقیقت یہ ہے کہ افعال انسانی کے اصناف ثلثہ یعنی افعال ارادی، اضطراری و قسری کی تفریق گو آج ضرور قائم ہے، لیکن ان ہر سہ اصناف کے درمیان کوئی فطری مستقل اور ناقابل عبور، حدفاصل حائل نہین، بلکہ شاید بجز ان دو ایک افعال قسری کے جو لازمہ حیات و شرط زندگی ہین (مثلاً حرکت قلب[1]) باقی تمام افعال انسانی اپنی فطرت کے لحاظ سے یکسان ہین، اور ہر فعل کیلئے ممکن ہے کہ مشق و تمرین کے ذریعہ سے ایک طبقہ سے نکل کر دوسرے طبقے مین داخل ہو جائے، اسی قوت اسی استعداد کا نام عادت ہی، قوانین عضویات کی روسے ارادی و اضطراری اعمال کے درمیان فرق یہ ہے کہ اگر کسی مہیج کا کوئی ردعمل متعین و مشخص ہی یعنی جب فلان مہیج موجود ہوگا تو ردعمل ہمیشہ فلان متعین صورت ہی مین

[1] بعض علمائے نفسیات کے نزدیک یہ استثنا بھی غیر ضروری ہی،

وہ فعل اضطراری ہے، اگر تہیج کا ردِ عمل کوئی متعین نہین کبھی کوئی ہو گیا اور کبھی کوئی تو وہ فعل ارادی ہے لیکن عادت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ عضویات کی بنائی ہوئی یہ تفریق مٹ جاتی ہے اور مشق و تمرین کے ذریعہ سے یہ بالکل ممکن ہوجاتا ہے کہ افعال ارادی کے دائرہ مین ردِ عمل کا یہ عدم تعین فنا ہوجائے، اور تہیج کا کوئی خاص ردِ عمل متعین و مشخص ہوجائے۔

عادت کا یہ اثر کچھ نظام عصبی ہی تک محدود نہین جسم کا ریشہ ریشہ عادت کے اثرات کا غلام ہے، روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ جہان ایک مرتبہ کوئی شخص کسی بیماری مین مبتلا ہوچکا، دوسری مرتبہ معمولی بد احتیاطی سے وہ مرض بہ آسانی عود کر آتا ہی جہان ایک مرتبہ جسم مین چوٹ آگئی، پھر دشوار ہے، کہ پروائی ہوا چلے، اور اس چوٹ کا درد تازہ نہ ہوجائے، اگر ایک دفعہ کسی شدید صدمہ سے ہاتھ اکھڑ چکا ہے، تو دوبارہ خفیف سے صدمہ مین پھر اُسکے اُکھڑ جانے کا دھڑکا لگا رہتا ہے، اگر ایک بار پیر مین موچ آگئی، تو آئندہ ہلکا سا صدمہ پھر موچ پیدا کر دینے کیلئے کافی ہے، یہ واقعات بتلاتے ہین کہ نہ صرف ہمارے افعال ارادی بلکہ جسقدر حالتین ہمارے جسم کے کسی حصہ پر طاری ہونی ممکن ہین سب قانون تعوّد کی پابند ہین،

تعوّدات کی ہمہ گیر عملداری یہان بھی ختم نہین ہوتی، بلکہ نظر وسیع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات سے گذر کر نباتات و جمادات و بیجان مادہ تک پر عادت کا تسلط محیط ہے، نیا لباس جب زیب تن کیجئے تو اوّل اوّل ضرور کچھ نہ کچھ چست یا ڈھیلا معلوم ہوگا، مگر چند ہی روز کے بعد ٹھیک ہوجاتا ہے، نئے قفل مین

ابتداءً اندر کی جانب کچھ گرفتگی سی محسوس ہوتی ہے استعمال کے بعد از خود جاتی رہتی ہے کپڑا اپنی پہلی شکن کے اوپر کس آسانی سے تہ ہو جاتا ہے، مسطح زمین کے اوپر ذرا سا پانی ڈالئے دھار کوئی ایک راستہ اختیار کرے گی، دوبارہ پانی ڈالئے دھار اسی پہلے راستہ پر بہیگی، یہاں تک کہ وہ چند بار کے بعد راستہ مثل نالی کے گہرا ہو جائے گا، ایک سیدھی شاخ لیکر ہم جھکاتے ہین، جہان اسکا سر اچھوڑا، بدستور سیدھی ہو جاتی ہے اور اسکی قوت مدافعت ہر مرتبہ کم ہوتی جاتی ہے، یہان تک کہ چند بار کی کوشش کے بعد ہماری حسب خواہش مستقل طور پر خم ہو جاتی ہے، اور اب سر چھوڑ دینے سے سیدھی نہین ہو جاتی یہ تمام تجربات عادت ہی کے اثرات کی ہمہ گیری کے شواہد ہین،

یہان تک اثرات عوائد کا ذکر تھا، مگر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ عادت کی ماہیت کیا ہے،؟ اہمیت تعوّد کا اجمالی بیان تو ہو چکا لیکن فلسفۂ تعوّد کیا ہے؟ عادت کا فلسفہ جاننے سے پیشتر چند خواص مادّی کو ذہن نشین کر لینا لازمی ہے علم طبعیات کا یہ ایک مسلّم مسئلہ ہی، کہ کل موجودات عالم کی ترکیب نہایت ہی لطیف و باریک ذرات سے ہوئی ہے، جنھین سالمات کہتے ہین، انمین باہم ایک کشش اتصال ہوتی ہے، جسکے باعث ایک سالمہ دوسرے سالمہ سے ملا رہتا ہے اور انھین کے مختلف مجموعہ اجسام مادّی کہلاتے ہین، یہ قوت اگرچہ تمام سالمات عالم مین مشترک ہی، تاہم انمین تفاوت مدارج ہے بعض بعض اجسام مین یہ قوت زیادہ ہوتی ہے اور بعض مین کم، اور بعض مین اس سے بھی کم، اور اسی تفاوت مدارج کی بنا پر مادّہ کی تین قسمین، منجمد، سیال، اور گیسی (ہوائی) کیگئی ہین، جن اجسام مین

قوتِ اتصالی حد درجہ پر ہوتی ہے یعنی جنکے سالمات ترکیبی باہم دگر بالکل پیوستہ رہتے ہین، انہین صلابت و جمود ہوتا ہے اور انھین ٹھوس یا منجمد مادہ قرار دیا جاتا ہے جنہین یہ قوت کم ہوتی ہے یعنی جن کے سالمات ترکیبی نسبتًا ایک دوسرے سے فاصلہ پر رہتے ہین انہین جمود و صلابت کا وجود برائے نام ہوتا ہے، وہ مادہ سیال کہلاتے ہین۔ تیسری قسم کے اجسام کے درمیان کشش اتصال بہت ہی کم پائی جاتی ہے، ان کے سالمات ترکیبی گویا ایک منتشر حالت مین رہتے ہین، انھین مادہ ہوائی یا گیسی کہتے ہین، سالمات کے خواص ثلثہ مندرجہ ذیل اہم اور قابل لحاظ ہین،

(۱) اولاً ہر مفرد سالمہ کی ساخت ناقابل تغیر ہوتی ہے یعنی کوئی سالمہ اپنی اندرونی ساخت مین کسی تحریک خارجی کا اثر نہین قبول کرتا، بالفرض ہم کسی واحد سالمہ کو اپنے ہاتھ مین پکڑ سکین (سائنس کی موجودہ تحقیق کے لحاظ سے یہ فرض ایک فرض محال ہے) اور چاہین کہ اُسے دبائین، پھیلائین، جھکائین، غرض کسی طرح کا تغیر اس کی ساخت مین پیدا کرین تو اس کوشش مین کامیاب نہ ہوسکین گے،

(۲) ثانیاً ہر اجتماع سالمات مین موثرات خارجی سے متاثر ہونے کی قابلیت پورے طور پر موجود ہوتی ہے چنانچہ ہر جسم محسوس کی ہیئت و ساخت مین تغیر و تبدل کم و بیش آسانی کے ساتھ پیدا کیا جاسکتا ہے، ایسے موقع پر صرف اس مجموعۂ سالمات (یعنی جسم محسوس) کے اجزا ترکیبی کی ترتیب بدلنا ہوتی ہے اور اس طرح کے تغیر قبول کرنے کو ہر جسم مرکب آمادہ رہتا ہے،

(۳) ثالثاً اجسام کی تغیر پذیری اور ان کے سالمات ترکیبی کی کشش اتصال کے درمیان ہمیشہ تناسب معکوس رہتا ہے جن اجسام کے سالمات میں کشش اتصال زیادہ ہوتی ہے، ان میں استعداد تغیر کم ہوتی ہے، اور جنکے سالمات میں کشش کم ہوتی ہے ان میں استعداد تغیر زیادہ ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ٹھوس چیزوں میں تغیر پذیری بہت ہی قلیل ہے، اور انکی ہیئت میں تبدیلی پیدا کرنے کیلئے قوی موثر کی ضرورت ہوتی ہے، بخلاف اس کے ہوا، اور پانی میں کہ ان کے سالمات ترکیبی نسبۃً منتشر حالت میں رہتے ہیں) اثرات خارجی سے متاثر ہونے کی صلاحیت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی کوئی خاص صورت تک نہیں رکھتے بلکہ جس ظرف میں ہوتے ہیں بس ویسا ہی قالب اختیار کر لیتے ہیں،

یہ بھی ملحوظ رہے کہ سب ٹھوس چیزوں کے مدارج جمود مساوی نہیں ہوتے، اور ان کی تغیر پذیری کے درجات میں بھی نمایاں وعظیم الشان فرق ہوتا ہے، پتھر اور گھاس، فولاد اور موم شیشہ اور ربڑ، ہڈی، اور گوشت، چمڑا اور نان پاؤ یہ سب چیزیں منجمد اور ٹھوس ہی ہیں، رقیق و سیال نہیں، تاہم ان میں باہم کسقدر فرق ہے! ان میں سے بعض کس آسانی سے اثرات خارجی قبول کر لیتے ہیں، اور بعض میں خفیف تغیر پیدا کرنے کیلئے بھی کتنی محنت وکاوش کی ضرورت پڑتی ہے،

عادات انسانی کی ماہیت دریافت کرنی ہے تو انھیں قوانین طبعیہ کا مطالعہ کرنا ہوگا، تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی جن چیزوں میں سب سے زیادہ استعداد تغیر

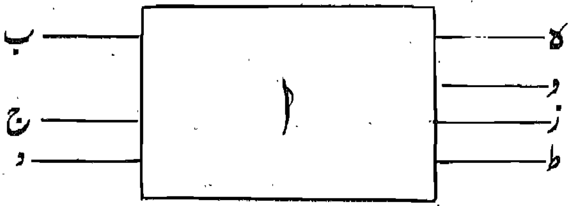
موجود ہے وہ وہ ہین، جو منجمد ہونیکے ساتھ لچک وار ہوتی ہین، مثلاً موم یا حلوائے تر، جو نہ تو اتنی سخت ہوتی ہین کہ معمولی مُوثرات خارجی کا اثر قبول ہی نہ کرین، اور نہ پانی اور ہوا کی طرح، بغیر اپنی کسی مستقل صورت کے ہوتی ہین، یہ لچک وار اجسام، عام موثرات سے برابر متاثر ہوتے رہتے ہین لیکن بجز نہایت قوی موثرات کے کسی سے اتنا متاثر نہین ہوتے کہ دفعتہً اسی کے موافق ڈھل جائین، گویا اُن کا وصف امتیازی انکی تدریجی تغیر پذیری ہے، اور عادت کا جوہر حقیقی یا یا یہ خمیر یہی وصف خاص ہے جن اجسام مین جس درجہ پر یہ خاصہ موجود ہوگا اسی نسبت سے انہین اکتساب عوائد کی قابلیت بھی موجود ہوگی،

اب نظام عصبی کی ساخت پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعینہ اس قسم کے مادہ سے بنا ہے، جو کسب عوائد کے لئے خاص طور پر موزون ہے، بکری کا بھیجا اکثر اشخاص نے دیکھا ہوگا، بس اسی طرح کا ملئین، پلپلا، اور لچکدار مادہ، انسانی دماغ و نخاع کے اندر ہوتا ہے اور جس مادہ سے اعصاب کی ترکیب ہوئی ہے، لینت و قابلیت قسطر (یعنی لچک) کے لحاظ سے وہ بھی بالکل اسکے مشابہ ہوتا ہے، فتبارک اللہ احسن الخالقین،

یہان یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مغز انسانی جس حفاظت و استحکام کے ساتھ کاسۂ سر مین بند ہے اس کے باعث وہ ہر موثر خارجی سے متاثر نہین ہو سکتا، بلکہ عام اور طبعی حالات مین اسکے اوپر صرف دو موثر کارگر ہو سکتے ہین، ایک خون

دوسرے تہیجات عصبی، خون کا اثر صحت کی حالت طبعی میں عموماً یکساں رہتا ہے، اسلئے
اس سے قطع نظر کرکے یہاں صرف تہیجات عصبی کو دیکھنا چاہئے جو ساعت بہ ساعت بدلتے
رہتے ہیں، یہ علم النفس کا طے شدہ مسئلہ ہے، کہ خارج سے جتنے تہیجات اعصاب حسی
کے ذریعہ سے دماغ یا نخاع تک پہنچتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کے لئے ردعمل کا ہونا لازمی
ہے اور اسکی صورت یہ ہے کہ ہر داخل شدہ تہیج اپنے اخراج، اپنی نکاس کیلئے مغز سے باہر کا
راستہ ڈھونڈھتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ راستہ اعصاب محرکہ ہی کا ہوتا ہے، اب بعض افعال
ایسے ہوتے ہیں جن کے تہیجات کے ردعمل متعین، مقرر اور بندھے ہوئے ہوتے ہیں،
جنمیں کبھی فرق نہیں پڑتا یعنی جب وہ تہیجات پیدا ہوں گے، تو انکا ردعمل بھی ہمیشہ
انھیں متعین اور بندھے ہوئے اعمال کی صورت میں ظاہر ہوگا، مثلاً جب جسم کے
بعض حصے گدگدائے جائیں گے تو اس تہیج پر یہ ردعمل لازمی طور سے طاری ہوگا کہ
ہنسی کے متعلق اعصاب محرکہ حرکت کریں، اور چہرہ کے عضلات کی اضطراراً وہ صورت
بن جائے، جسے ہر شخص ہنسی آنا کہتا ہے، اسطرح کے افعال اضطراری ہیں، بعض
افعال ایسے ہوتے ہیں، جنکے تہیجات کا ردعمل متعین اور بندھے ہوئے نہیں، بلکہ وقتی
اسباب و ہنگامی اتفاقات سے اسی تہیج کا مجیب کبھی ایک عمل ہوتا ہے، کبھی دوسرا، کبھی تیسرا
وقس علیٰ ہذا، مثلاً آقا اپنے نوکر کو دیکھکر کبھی اس سے بہ لطف و اخلاق کوئی بات کہتا
ہے، کبھی اسکے قصور پر برہم ہوتا ہے، اور کبھی محض خاموش رہتا ہے، نوکر کی موجودگی
یہ تہیج ایک ہی ہے لیکن مختلف مواقع پر اس ایک تہیج کے ردعمل کتنے مختلف ہوگئے

اس طرح کے افعال، افعال ارادی کہلاتے ہیں، اس بنا پر افعال اضطراری کی تعریف یہ قرار پائی کہ وہ مخصوص ہیجات کے مخصوص و متعین ردِ عمل ہیں انسان کی خوش نصیبی ہے کہ وہ اپنے ارادہ و خواہش کے مطابق خاص خاص تہیجات کیلئے خاص خاص ردِ عمل متعین و مشخص کر سکتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ جن افعال کو افعال اضطراری بنا لینا مقصود ہو، ان کے تہیجات پر اپنے خاطر خواہ ردِ عمل کو ابتداءً بہ کوشش مترتب کرے اور ایک مدت تک برابر ایسا کرتا رہے کچھ عرصہ کے بعد مغز اور مادہ عصبی میں جو نہایت لچکدار ہے، ان اعمال جوابی کے خطوط یا نقوش اتنے گہرے ہو جائیں گے کہ ان میں ایک کیفیت اضطرار پیدا ہو جائیگی، اور ان تہیجات کے پیدا ہونے پر اعمال جوابی از خود مترتب ہونے لگیں گے، اور اس طرح افعال اضطراری اور افعال عادی کے درمیان عملاً کوئی فرق نہ رہ جائے گا۔ عضویات کا یہ قانون ایک مادی مثال کے ذریعہ سے بآسانی ذہن نشین ہو سکتا ہے، نقشہ ذیل میں "ا" ایک مسطح قطعۂ زمین ہے جسمیں "ب" "ج" "د" تین نالیوں سے پانی آتا ہے "ب" کا لایا ہوا پانی ہمیشہ "ک" کے راستہ سے باہر جاتا ہے اور "ج" "د" کے ذریعہ سے آنے والے پانی کی کوئی نکاس معین نہیں، کبھی وہ "و" سے نکل جاتا ہے، کبھی "ز" سے اور کبھی "ط" سے لیکن یہ بالکل ممکن ہے کہ چند بار بہ قصد و کوشش "ج" کے لائے ہوئے پانی کو "و" سے اور "د" کے لائے ہوئے پانی کو "ز" کے راستہ سے نکالا جائے، اسکے



بعد یہ ہوگا کہ قصد و کوشش کی احتیاج ہی باقی نہ رہے گی، "ج" کے سرے اور "و" کے سرے نیز "د" کے سرے، اور "ز" کے سرے کے درمیان ازخود ایک ملا دینے والی نالی نکل آئیگی، اور جس طرح "ب" و "ہ" کے درمیان ایک تلازم ہے اسی طرح اُن بقیہ دونوں جوڑوں میں بھی تلازم پیدا ہو جائے گا، اس مثال میں "ا" گویا قائم مقام ہے نظام عصبی مرکزی کا، داہنے طرف کے خطوط اعصاب محرکہ کی جگہ ہیں، جو اعمال جوابی کے حامل ہوتے ہیں، اور بائیں طرف کے خطوط اعصاب حسیہ کی نمایندگی کر رہے ہیں، جو تہیج آور ہوتے ہیں،

ابھی قوت اکتساب عوائد کو انسان کی خوش نصیبی سے تعبیر کیا گیا ہے مقصد یہ ہے کہ جس طرح طاقت جسمانی، اور ذہانت انسان کے پاس دو بہت بڑے آلات ہیں کہ ان کے مصرف صحیح سے انسانی زندگی کامیاب بن سکتی ہے اسی طرح اکتساب عوائد کی قابلیت بھی اس کے لئے بڑی نعمت ہے، کہ اگر وہ اُسے مفید طریقہ پر استعمال کرلے تو عظیم الشان کامیابیاں حاصل کرسکتا ہے، افعال عادی چونکہ افعال اضطراری کے حکم میں داخل ہو جاتے ہیں اسلئے ان کے کرنے میں انسان کو وہ توجہ وارادہ نہیں

صرف کرنا پڑتا جو افعال ارادی مین لازمی ہین یہی سبب ہے کہ بخلاف افعال ارادی کے
افعال عادی سے، انسان کو تکان اور خستگی بہت کم محسوس ہوتی ہے اور نیز نفع کوئی
حقیر و ناقابل لحاظ نفع نہین، روزانہ زندگی کے افعال کا حصہ غالب ایسا ہے، جسے ہم
محض عادت کی بنا پر، بلا صرف توجہ کیا کرتے ہین، اگر شام کی ہواخوری کی عادت
ہے تو ادھر وہ وقت آیا اور اُدھر نفس کے اندر از خود چلنے کا تقاضا پیدا ہو گیا، اپنی جگہ
سے اٹھنا، اٹھ کر چلنا، شیروانی کی آستین مین ہاتھ ڈالنا، کالر لگانا، بٹن لگانا، جوتہ
پہننا، سر پر ٹوپی دینا، چھڑی اٹھانا، اسے ہاتھ مین لینا، دروازہ کی طرف رخ کرنا، اس کے
بعد قدم کا ہزارون مرتبہ از خود اٹھتے رہنا، غرض اس طرح کی بیشمار مفرد حرکتین کرنی
ہوتی ہین جنمین ہے حرکت ارادی ہی ہوتی ہے، با انہمہ ان سے تکان اور کسل نہین
ہوتا، یہی ساری حرکتین اگر ایک بچہ کو کرنا پڑین اور اسے ہر لحظہ اپنی توجہ اور قوت ارادی
صرف کرتی رہنا پڑے، تو چند منٹ مین وہ تھک کر کیسا چور ہو جائے اور اسکی جان کیسی
ہلکان ہو کر رہ جائے[۱]، ایک تعلیم یافتہ شخص دن مین ہزارون لفظ بے تکلف پڑھ ڈالتا
اور سینکڑون لفظ بے تکان لکھ بھی ڈالتا ہے، لیکن ذرا خیال کرنے کی بات ہے، کہ یہ

---

[۱] یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ بچہ کو اپنی ناتوانی کی وجہ سے دقتین پڑین گی، اصلی وجہ صرف مشق و
عادت کا نہ ہونا ہوگا، چنانچہ اگر کوئی شخص نوجوان ہو گیا ہو، لیکن بیماری یا کسی اور سبب سے اُسے
ابتدائے پیدائش سے اب تک کبھی چلنے کا اتفاق نہ ہوا ہو اور اسوقت اسے پہلی بار چلنا پڑے تو اسکو بھی
ایک بچہ ہی کی طرح دقتین پڑینگی"

ایک فعل عادی کتنے زاید، اور کس تعداد میں مفرد افعال ارادی کا مجموعہ ہے، کتاب کا کھولنا
صفحات کا الٹنا، سطروں پر نظر جمائے رکھنا، ہر صفحہ کا ایک ایک لفظ، ہر لفظ کا ایک ایک
حرف، پڑھنا، پھر حرف کو دوسرے حرف سے، اور ہر لفظ کو دوسرے لفظ سے ربط دینا ساتھ
ہی معانی کی طرف ذہن کا انتقال رکھنا، اور پھر معانی میں باہم ربط دیتے رہنا، ایک
پڑھنے کے اتنے سارے مراتب ہوئے، پھر لکھنے میں قلم کا اٹھانا، ایک خاص وضع پر اسے ہاتھ
میں لئے رہنا، الفاظ کے درمیان، اور الفاظ کے علاوہ حروف کے درمیان حسب قواعد
تحریر تناسب کا قائم رکھنا، املے کو ذہن میں محفوظ رکھنا، خط کی صفائی کا خیال رکھنا،
کتنے اور مراحل کا اضافہ ہو جاتا ہے، ہم میں سے ہر شخص کو غالباً یاد ہو گا کہ بچپن میں جب
ہم ہجے لگا لگا کر پڑھنا سیکھتے تھے، تو اس وقت انھیں دقتوں کی وجہ سے ایک ایک لفظ
کے پڑھنے میں کتنی مشقت پڑتی تھی، اور لکھنے میں تو بس قیامت ہی کا سامنا ہو جاتا تھا،
اب یہ صرف عادت ہی کی کرامت ہے کہ لکھتے پڑھتے وقت حروف و الفاظ کی طرف صرف
توجہ کرتے رہنے کی مطلق ضرورت نہیں پڑتی، از خود صحت کے ساتھ نکلتے رہتے ہیں، اور
ہم کتنی مشقت اور کتنے ہیجان سے بچ جاتے ہیں! یہی حال بولنے کا ہے، معمولی گفتگو
میں اب نہ ہم خستگی محسوس کرتے ہیں، اور نہ سوچ سوچ کر ایک ایک لفظ تلاش کرنے
کی ضرورت ہوتی ہے، حالانکہ ہم وہی ہیں، جو بچپن میں اٹک اٹک کر اور تتلا تتلا کر
ایک ایک لفظ زبان سے نکالتے تھے، اور معمولی فقروں کے ادا کرنے میں بھی کئی کئی
منٹ صرف کر دیتے تھے، بچپن کو چھوڑیے، اب بھی کسی غیر زبان میں جب گفتگو کا اتفاق

ہوتا ہے، ٹوٹے پھوٹے، اظہارِ خیال کیلیے بھی تلاشِ الفاظ مین کتنا وقت صرف ہوتا ہے اور جبتک وہ زبان بالکل اپنی نہ ہوجائے، یعنی غیر زبان پر اپنی مادری زبان کی برابر ہی عبور نہ ہوجائے، اس مین روانی، صفائی، وبے ساختگی کے ساتھ چل ہی نہین پاتے

ان مثالون کو بھی چھوڑیئے خود اپنے اوپر ذرا جاسوس بن کر رہیے، تو نظر آئے کہ روزمرّہ کا کھانا پینا، سونا، جاگنا، اٹھنا بیٹھنا، سب کچھ قانونِ تعوّد ہی کے تابع ہے، ہر شخص کا ایک خاص طرزِ گفتگو ہوتا ہے، ایک خاص اندازِ رفتار ہوتا ہے، عموماً ایک خاص طریقۂ نشست ہوتا ہے، سونے جاگنے، کھانے اور رفع حاجت کرنے کے خاص خاص اوقات اور خاص خاص معمولات ہوتے ہین، اور جب کبھی ان معمولات مین خلل پڑتا ہے تو کیسی تکلیف ہوتی ہے! اس سے بھی آگے بڑھیئے تو معلوم ہوگا کہ ہر شخص اپنے کپڑے اور جوتے پہننے تک مین اپنی عادات کا غلام ہے، زید جب کوٹ پہنے گا تو پہلے داہنی ہی آستین مین ہاتھ ڈالے گا، جب جوتہ پہنے گا تو پہلے بائین ہی پیر مین پہنے گا، یہ نہ ہوگا کہ کبھی داہنا ہاتھ یا پیر آگے ہوجائے، اور کبھی بایان، بلکہ جب تک کوئی خاص مانع موجود نہ ہو ہمیشہ ایک بندھے ہوئے متعین ہی ہاتھ یا پیر سے ابتدا ہوگی، انسان ان چیزون کو کبھی دھیان مین نہین لاتا، لیکن اگر کبھی اپنا جاسوس بنکر وہ اپنے افعال کی نگرانی کرلے تو معلوم ہو کہ جزئیات مین وہ تمامتر بندۂ عادت ہے،

ان مثالون سے ظاہر ہوا ہوگا کہ روزانہ زندگی مین اکثر افعال صرف عادت ہی کی بنا پر بلا تکلف انجام دئیے جاتے ہین، اگر اکتساب عوائد کی قابلیت ہم مین نہ رکھی

گئی ہوتی، تو ہر ادنیٰ سے ادنیٰ فعل کیلئے از سر نو قصد وارادہ اور توجہ والتفات کی ضرورت پڑا کرتی، تجربہ وتکرار، مشق ومہارت بے معنیٰ لفظ ہو جاتے، اور نتیجہ یہ ہوتا کہ جب کوئی کام شروع کرتے تو مُعاً خستہ ہو کر چور چور ہو جاتے، خدا معلوم کتنے ضروری کام ادھورے اور ناتمام رہ جاتے، اور جن افعال میں ارادہ وتوجہ کا صرف کرنا ناگزیر ہے، مثلاً غور وفکر تحصیلِ علوم وتکمیلِ فنون ان کے لئے نہ قوت ہی رہ جاتی، اور نہ وقت ہی ملتا، ایسی حالت میں انسان کے لئے لازم ہے کہ جو افعال دینی حیثیت سے نیک یا دنیوی حیثیت سے مفید ہوں، ان کی عادت جلد سے جلد ڈال لی جائے نظامِ عصبی میں انسان کے سب سے بڑے دوست بن جانے اور سب سے بڑے دشمن ہو جانے دونوں کی پوری صلاحیت موجود ہے، اسے فوراً اپنا دوست بنا لیا جائے، اس سے صلح کر لی جائے، اسکی اعانت سے نیک خصلتوں کو راسخ کر لیا جائے، مفید عادتوں کے نقش اپنے اندر خوب گہرے جمائے جائیں،

یہ بھی ذہن نشین رہے کہ جو آگ سردی میں ٹھٹھر جانے سے بچائے رہتی ہے، جو کھانا پکا کر کھلاتی ہے، جو کارخانوں، مشینوں، انجنوں، اور کل پرزوں کو چلاتی رہتی ہے، وہی اگر کہیں بیکار رکھدی جائے، تو ہماری ذرا رعایت نہیں کرتی، بلکہ چشم زدن میں گھر بار، مال ومتاع، بلکہ خود ہمارے جسم کو جلا کر خاکستر کر دیتی ہے، بالکل یہی حال ہمارے نظامِ عصبی کا ہے، وہ جس طرح وقت میں انتہائی کفایت پیدا کر دیتا ہے، مشقت وتعب سے انتہا بچا دیتا ہے، نیک خصلتوں کو راسخ کرکے

ذہن کو اُس کی طرف سے فارغ و مطمئن کر دیتا ہے۔ اس میں اگر کوئی بری عادت جڑ پکڑ گئی ہو تو وہ بھی عوائد حسنہ کی طرح اب ہمارے اختیار سے تقریباً خارج ہو چکی ہے، اور اُس کا ٹلنا سخت دشوار ہو گیا ہے، کیا دیکھا نہیں کہ بعض لوگوں کی زبان پر گالیاں چڑھ جاتی ہیں، یا کوئی لفظ بعض لوگوں کا سخن تکیہ بن جاتا ہے، وہ لوگ مہذب مجمع [ي]ین یا اپنے بزرگوں کے سامنے اپنے کو لاکھ روکتے ہیں، اپنی زبان ہزار سنبھالتے ہیں، لیکن بے مروت نظام عصبی ذرا پروا نہیں کرتا، اور وہی الفاظ جنھیں دبانا مقصود ہوتا ہے بے تحاشا زبان پر آجاتے ہیں! یہ منظر مضحک بھی ہوتا ہے، اور عبرتناک بھی! گفتگو کرنے والا بے چارہ شرم سے پانی پانی ہو رہا ہے، دل ہی دل میں اپنے تئیں ملامت کرتا جاتا ہے، مگر سب بے نتیجہ، بارہا ذلیل ہونا پڑتا ہے، اور بعض دفعہ سخت نقصان بھی اٹھانا پڑتا ہے،

اور کچھ گفتگو اور الفاظ ہی کی تخصیص نہیں، دانتوں سے ناخن کاٹنا، ہونٹوں کا چباتے رہنا، کرسی سے لٹکے ہوئے پیر ہلاتے رہنا، داڑھی کھجلاتے رہنا، مونچھوں پر تاؤ دیتے رہنا، کان سے میل صاف کرتے رہنا، غرض جو بھی لت پڑ جاتی ہے، پھر کیا چھوڑے سے چھوٹتی ہے، عادات جب پوری طرح راسخ ہو جاتی ہیں، تو عقل و تمیز پر غالب آجاتی ہیں[1]،

---

[1] مولانا حالی کا حکیمانہ کلام ملاحظہ ہو ؎

دیکھ عادت کا تسلط میں نے عادت سے کہا
گھیر لی عقل صواب اندیش کی سب تو نے جا!

ہنس کے عادت نے کہا کیا عقل ہے مجھ سے الگ؟
میں ہی بن جاتی ہوں نادان رفتہ رفتہ عقل دا!

اب موقع ومحل کا لحاظ اٹھ جاتا ہے، اور انسان کی حالت ایک بے جان مشین کی سی ہو جاتی ہے، کہ جہان اُسے مہیج ملا، بس فوراً اسکے مطابق ردِّ عمل بیساختہ سرزد ہو جاتا ہے، خواہ موقع ہو یا نہ ہو، بعض موقعوں پر عادت کا یہ قاہرانہ تسلط سخت مضحکہ خیز صورت اختیار کر لیتا ہے، چنانچہ پنشن یافتہ فوجی سپاہیوں کو جنکی ایک عمر فوج مین گذر چکی ہے، بارہا یہ اتفاق پیش آتا رہتا ہے کہ گھر مین اطمینان سے بیٹھے ہوئے ہین کہ دفعتہً بگل یا فوجی باجہ کی آواز کان مین پڑی اور اُدھر وہ معًا، فوجی ضابطہ کے مطابق، بلا قصد و ارادہ تن کر سیدھے کھڑے ہو گئے[1]

---

[1] ۲۴ جون ۱۹۱۲ء کے ایک انگریزی روزنامہ مین حکایت ذیل نظر سے گذری:۔

"ایک انگریز سپاہی جونس، ہندوستان کی فوج مین ایک عرصہ دراز کی ملازمت کے بعد وطن واپس آیا، اور ایک روز غسل کے قصد سے بالاخانہ پر گیا لیکن تھوڑی ہی دیر مین بڑی جھنجھلاہٹ کے ساتھ غسل خانے سے باہر نکل آیا، سامنے مسز جونس بیٹھی ہوئی تھین، میاں بیوی کے درمیان حسب ذیل گفتگو ہوئی:۔

مسز جونس:۔ کیون خیر تو ہے؟ جونس:۔ خیر کیسی، غسل نہ کر سکنا تھا نہ کر سکا،

مسز جونس:۔ لیکن آخر کیون، کیا پانی اچھا گرم نہ تھا؟ جونس:۔ پانی وانی سب ٹھیک تھا لیکن نیچے گلی مین ایک بدمعاش اٹالین کھڑا ہوا ہے، مین جب ٹب کے اندر غسل کیلئے قدم رکھتا تھا وہ پاجی ہر مرتبہ ارگن پر (GOD SAVE THE KING) کا فوجی ترانہ چھیڑ دیتا تھا،

مسز جونس:۔ (حیرت آمیز لہجہ مین) تو آخر اس راگ کو تمھارے غسل نہ کرنے سے کیا واسطہ؟

جونس:۔ (غصہ سے بیخود ہو کر) کیا واسطہ؟ اری احمق، تیری سمجھ مین اتنا نہین آتا کہ اس راگ

مشہور انگریزی جنرل ڈیوک آف ولنگٹن کی بابت روایت ہے کہ ایک دفعہ وہ بے اختیار ہو کر پکار اُٹھا "عادت کو فطرت ثانیہ کہتے ہین، عادت کی قوت فطرت کی قوت سے دس گنی زاید ہے" یعنی عادت کے آگے قوائے فطری تک ماند پڑ جاتے ہین، اور اسکی تصدیق عام تجربہ مین یون ہوتی رہتی ہے کہ جو قیدی ۲۰، ۲۲ سال کے بعد قید سے رہائی پاتے ہین، اکثر ان کی فطری آزادی کی خواہش اتنی مردہ ہو جاتی ہے کہ وہ جیل سے باہر نکلنے کے بجائے جیل ہی مین رہنے کی تمنا و درخواست کرتے ہین، اور یہ حال محض افراد کا نہین، اقوام و جماعات کا بھی ہے، غلام قومین، مدت کی محکومی و غلامی کے بعد اکثر اپنے لیے غلامی ہی پسند کرنے لگتی ہین، اسی طرح جو پرند شروع ہی سے پکڑ کر پنجڑے مین بند کر دئے جاتے ہین، آزادی پانے پر اُڑ نہین جاتے، بلکہ پھر قفس مین واپس چلے آتے ہین، پلے ہوئے گھوڑے جو کبھی کبھی اپنے نگران کی غفلت سے بھاگ جاتے ہین، انکو دیکھا ہوگا کہ کچھ دیر تو میدان مین کلیلین کرتے ہین، اسکے بعد چپ چاپ اپنے اصطبل مین آکر کھڑے ہو جاتے ہین، امریکہ کے پروفیسر ولیم جیمس جنکی تصانیف سے

کے ساتھ مجھے ہر دفعہ فوجی قواعد کے مطابق (ATTENTION) سیدھا کھڑا ہونا پڑتا تھا،"

اخبار مین اس حکایت کو لطائف و ظرائف کے کالم مین جگہ ملی تھی، لیکن حقیقۃً اس لطیفہ کے اندر حیات نفسی کی ایک گہری حقیقت یعنی علم النفس کا ایک اہم اصول یعنی قانونِ تعوّد پورا آگیا،

اس مضمون کے اکثر حصے ماخوذ ہیں، ایک شیر کا واقعہ نقل کرتے ہیں جو کسی سرکس میں پلا ہوا تھا اس سرکس کمپنی ریل پر جا رہی تھی، کہ ٹرین پٹری پر سے اُتر گئی، شیر جس قفس میں بند تھا اس کا دروازہ کھل گیا، خونخوار درندہ باہر نکل آیا لیکن عادت کے مقابلہ میں فطرت کی یہ مغلوبیت قابل دید ہے، کہ بغیر کسی کو نقصان پہنچائے تھوڑی دیر کے بعد اپنے کٹہرے میں از خود واپس آکر بدستور بیٹھ گیا،

شمس العلماء مولوی نذیر احمد دہلوی مرحوم ادیب و انشاء پرداز ہونے کے ساتھ ہی، فطرت انسانی کے بھی بڑے نبض شناس تھے، عادت کے متعلق اپنے صاحبزادہ کو ایک دلچسپ ودلنشین مکتوب تحریر فرمایا ہے، ذیل میں اس کا ایک طویل اقتباس درج کیا جاتا ہے[1]

"عادت کا ماخذ ہے "عود" جسکے معنی ہیں، لوٹنا، پھرنا، یہیں سے تم عادات کی وجہ تسمیہ بھی مستنبط کرسکتے ہو کیونکہ جب آدمی بار بار لوٹ لوٹ کر کسی فعل کا مرتکب ہوتا ہے تو اس فعل پر عادت کا اطلاق کیا جاتا ہے......

.......افعال ارادی میں جسمانی ہوں یا دماغی، سب میں تھوڑا بہت جہد کرنا ہوتا ہے جسکو تم انگریزی میں اگزرشن کہتے ہو، عادت کا ضروری نتیجہ ہے تخفیف مشقت جہد، یہاں تک کہ جب عادت راسخ ہوجاتی ہے تو فعل عادی فعل اضطراری کی طرح بلا قصد و ارادہ، اور بے اعمال فکر و دقت

[1] "موعظہ حسنہ" صفحہ ۱۹۸ تا ۲۰۰ مطبوعہ ۱۳۰۷ ہجری

مؤثر ہونے لگتا ہے اور یہی وجہ ہے جس پر پہنچ کر کہا جاتا ہے "العادۃ کالطبیعۃ الثانیۃ"
تشبیہ کا قاعدہ ہو کہ مشبہ بہ اکمل و افضل ہوتا ہے، تو العادۃ کالطبیعۃ الثانیۃ سے
شاید تم سمجھ سکو کہ طبیعت میں بالنسبۃ الی العادۃ (یعنی عادت کی نسبت) غلبہ اور اشتداد اور
تقاضا قوی تر ہو، لیکن "الحال منقلب والامر معکوس"۔ (یعنی حقیقت حال
اس کے برعکس ہے) امور طبیعی و اضطراری میں اسی تنفس کو لو جس کا ذکر آچکا ہے،
فقرا کے ریاضات و مجاہدات میں سے ایک حبس نفس ہے، اور اس کی تعلیم کا شاید ابجد ہے
لوگ تو امتداد حبس نفس میں بہت مبالغہ کرتے ہیں، مگر خیر، دن اور ہفتے اور مہینہ نہ
سہی، یہ تو میں نے دیکھا ہے کہ پاس انفاس کا ایک عامل ایک سانس میں سو سو
مرتبہ لا الٰہ الا اللہ بمراعات ضروب بآسانی تمام کرلیتا تھا، آزمائی کو میں نے
اس سے جانا کہ برابر کئی گھنٹے تک وہ اس شغل میں رہتا، الغرض اگر انسان
تقاضائے طبیعت کے معدوم کرنے پر قادر نہ ہو تاہم وہ اسکی شورش کو مجاہدہ
و ممارست یعنی عادت کی مدد سے بہت کچھ فرو کر سکتا ہے یعنی عادت حاکم ہے
اور طبیعت محکوم، ایک شخص نے حکیم امام الدین خان مرحوم کی حذاقت کی ایک
حکایت نقل کی کہ کوئی مولوی صاحب .... بیمار پڑے، حکیم صاحب نے
جلاب تجویز کیا، باوجودیکہ معدہ مجیب تھا، اور مؤیدات بھی دئے گئے مگر دست
نہ آئے، حکیم صاحب کو خبر ہوئی، استفسار حالات کے بعد تیمارداروں سے فرمایا کہ جلد
جاؤ اور مولوی صاحب سے کہو بدستور کتابیں دیکھیں، راوی کہتا تھا کہ آدھ گھنٹہ

بھی نہین گذرنے پایا تھا کہ جلّاب کا عمل ظاہر ہوا لوگون کو حیرت ہوئی تو حکیم
صاحب نے فرمایا، کہ طبیعت تھی کتاب بینی کی خوگر، اسکو خلاف عادت شغلِ
مانوس سے ہوئی مفارقت، انقباض پیدا ہوا، یہ حکایت اگر سچ ہے اور کوئی
وجہ سمجھ مین نہین آتی کہ سچ کیون نہ ہو، تو اس سے ہم عادت کی قوت کا اندازہ
کرسکتے ہین جنلوگون نے علم الاخلاق پر کتابین لکھی ہین، مین نہین جانتا ان
مین سے کسی نے یہ خیال ظاہر کیا یا نہین،، مگر میری نظر سے نہین گذرا، کہ عادت
ام الاخلاق ہے، باوجودیکہ عادت کو اخلاق پیدا کرنے اپنانے، اور بگاڑنے
مین دخل عظیم ہے مگر افسوس ہے کہ عادت کی نگرانی مین پرلے درجہ کی غفلت
کی جاتی ہے، لوگون کو عادت کا کہین شعور ہوتا بھی ہے، تو اکثر ایسے وقت
مین جا کر، کہ طبیعت مغلوب عادت ہو چکتی ہے، تم نے شاید خیال کیا ہو
کہ اطبائے یونانی کا کوئی نسخہ، شربت، یا نبات، یا خمیرہ سے خالی نہین ہوتا،
کچھ اسکی لم بھی سمجھے، وہ لم یہ ہے کہ شیرینی بالطبع ہے مرغوب فلہذا دوا مین کسی
قسم کی شیرینی شامل کردیجاتی ہے تاکہ طبیعت شیرینی کو بالاصالۃ، اور دوا
کو بالتبع وصول کرے، بعینہٖ یہی حال ہے انسان کی طبیعت اور اخلاق کا،
طبیعت کو معدہ کی جگہ سمجھو، اخلاق کو دوا، اور عادت کو شیرینی، کوئی کام
کیسا ہی ناموافقِ طبع ہو، عادت کی مٹھائی سے ملکر ضرور اشتہا اور اعلیٰ
ہوجاتا ہے، اگرچہ آدمی بری لت بھی اپنے پیچھے لگا سکتا ہے، لیکن اس سے یہ

لازم نہین آتا کہ عادت فی نفسہا من حیث یا نہا قوۃ من قوی الانسانیۃ، (یعنی بحیثیت ایک قوت انسانی کے) بری چیز ہے انسان کی تمام قوتون کا یہی حال ہے کہ بھلائی اور برائی دونون کے محامل ان مین ودیعت رکھے گئے ہین، اور اب یہ انسان کی اپنی تجویز راہی کہ ان قوتون کو کس پہلو پر ڈھالے“

مباحث بالا سے عادات کے جو فوائد مستنبط ہوئے انھین مختصراً عنوانات ذیل کے تحت مین رکھا جا سکتا ہے،

(۱) وقت کی کفایت جو افعال و اعمال بہت رک رک کر اور ٹھہر ٹھہر کر بڑی دیر مین ہو پاتے تھے اب وہ آناً فاناً صادر ہوتے رہتے ہین،

(۲) قوت کی کفایت جن افعال کیلئے قصد و ارادہ محنت و تعب کی حاجت ہوتی تھی وہ اب بلا جد وجہد بسہولت ہونے جاتے ہین،

(۳) کامیابی کا تیقن، پہلے جن افعال کے انجام دیتے وقت ناکامی کا خوف غالب رہتا تھا، اب ان مین تقریباً ہمیشہ کامیابی ہوتی ہے، نوآموز کا ہر نشانہ خطا کرتا ہے، آزمودہ کار سپاہی کا وار شاذ و نادر ہی خالی جاتا ہے،

عادت کے اُن اثرات سے گانہ کو اکثر علماے نفسیات نے لکھا ہے لیکن اس کا ایک بڑا اہم پہلو جس پر جیمس کے شاید کسی دوسرے ماہر فن کی نظر نہین پڑی، یہ ہے کہ عادت سوسائٹی کی سب سے بڑی محافظ ہیئت اجتماعی کے قیام کی سب سے بڑی ضامن ہے، طبا

انسانی مین رشک و حسد اور مسابقت کے جذبات جسقدر قوی ہین، ہر شخص پر روشن ہے
لیکن باوجود اسکے دنیا مین بہ حیثیت مجموعی امن ہی قائم ہے، شاہ و گدا، راعی و رعایا،
افسر و ماتحت، زمیندار و کاشت کار، حاکم و محکوم، آقا و نوکر، غرض سب اضداد ہی کا مجموعہ
ہے، پھر بھی لوگ چین اور فراغت ہی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہتے ہین، یہ نہین ہوتا کہ
حسد و رشک، منافقت و کشمکش کی عالمگیر آگ بھیل جائے اسکی بڑی وجہ صرف یہ ہے کہ ہر شخص
باین رشک و مسابقت، اپنی جگہ پر قانع ہے. لوگ دوسرون کو اپنے سے بدرجہا بہتر حالت
مین دیکھتے ہین، لیکن جس گہوارہ مین انکا نشو و نما ہوا ہوتا ہے بس اسی پر انھین ایسی
قناعت ہوتی ہے کہ عموماً اس دائرہ کے آگے وہ ذرا بھی قدم نہین رکھتے، نادر و نپولین
جیسے افراد فاتحین مین اور ایسپ[1] و ارسطو جیسے افراد حکما مین کہین صدیون مین جاکر
پیدا ہوتے ہین، جو ادنی ترین حالت سے ترقی کر کے اقلیم شہرت کے تاجدار ہوتے ہین، ورنہ
عموماً لوگون کو جیسی تعلیم، تربیت، و صحبت ابتدائے عمر مین مل جاتی ہے، بس اسی کے
مطابق وہ ساری عمرین بسر کر دیتے ہین، حوصلہ مندیون کی یہ تحدید اپنے اپنے حدود کے
اندر یہ قناعت، یہ جمود صرف عادت کا نتیجہ ہے. لوگ اپنے ماحول کے (خواہ وہ ماحول
علمی ہو یا مذہبی، یا معاشرتی) اسقدر عادی ہو جاتے ہین کہ اس سے خارج تمام چیزون
کو وہ اپنے دائرہ ہمت و سعی سے خارج سمجھتے ہین، اسی ماحول کے اندر، وہ ادھر سے اُدھر
کروٹین بدلتے رہتے ہین، لیکن اس سے باہر بہت شاذ و نادر ہی کرتے ہین، اگر عادت کا یہ اثر

---

[1] حکیم لقمان

نہ ہوتا، تو کوئی شخص اپنے حال پر آسودہ نہ رہتا، اور وہ ہنگامۂ قتال برپا ہوتا، کہ دنیا کا امن و امان اور سوسائٹی کا نظام دو دن کیلئے بھی ممکن نہ رہ جاتا پس عادت کے منافع و فوائد جس طرح افراد سے متعلق ہین اسی طرح انکا تعلق سوسائٹی سے بھی ہے،

حسن و قبح، ہنر و عیب، کمال و نقص، گل و خار اس دنیا مین دوش بدوش چلتے ہین، عادت کے روشن پہلوؤن کے ساتھ اسکا تاریک رخ بھی ہے، افعال ارادی کو افعال عادی بنا لینے سے جہان متعدد فوائد ہین، وہان دو ایک خطرہ بھی ہین جن سے ابتدا ہی مین خبردار ہوجانا چاہیئے، ان مین سب سے بڑا خطرہ یہ ہے کہ بعض اوقات افعال عادی کی بنا پر انسان کے قوائے عقلی کند ہوجاتے ہین، اور وہ اختلاف ظروف و احوال کا لحاظ کئے بغیر قدیم عادات پر چاہو الکیر کا فقیر بنا رہتا ہے، یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی شخص نے جس زمانہ مین کسی عادت کا اکتساب کیا ہو، اسوقت وہ مفید و پر مصلحت ہو لیکن کچھ روز کے بعد حالات کے بدلنے سے وہی فعل بجائے مفید ہونیکے مضر ہوگیا ہو ایسی حالت مین صاحب عادت کا کھلا ہوا فرض اس عادت کا ترک ہونا چاہیئے مگر قوائے عقلی عادت کے مقابلہ مین اکثر ایسے بے بس ہوجاتے ہین، کہ انسان کو تغیر حالات کا احساس تک نہین ہوتا، اور عوائد قدیم کی پابندی بدستور قائم رہتی ہے،

اسی سے ملتا جلتا ایک دوسرا خطرہ افعال عادیہ سے متعلق یہ ہے، کہ احساس پیدا ہوجانے اور تغیر حالات پر مطلع ہوجانے کے باوجود بھی انسان عادات

قدیم کے ترک پر قدرت نہین رکھتا، وہ جانتا ہے کہ زمانہ نیا ٹھاٹھ بدل چکا ہے، یا یہ کہ وہ خود ایک نئے ماحول کے درمیان آگیا ہے لیکن قدیم عادتین اسقدر راسخ ہوچکی ہوتی ہین، اتنی مضبوطی سے جڑ پکڑ چکی ہوتی ہین، کہ ان کے ترک پر کسی طرح قدرت نہین ہو پاتی، وہ دل سے چاہتا ہے، اور ہر چند ہاتھ پیر مارتا ہے کہ ماحول جدید سے تطابق پیدا کرے لیکن نظام عصبی کی مزاحمت کے سامنے بے بس ہے،

یہ دونون خطرات جو ابھی بیان ہوئے ان مین سے پہلے کا تعلق فہم وادراک سے ہے اور دوسرے کا قوت عمل سے، یہ دونون خطرات ایسے ہین، جنکا شکار نوجوانون سے کہین زیادہ ان کے دیرینہ سال بزرگ ہوتے رہتے ہین نئی روشنی یا نئے خیال، اور پرانی روشنی یا پرانے خیال کے تفرقے، آج سے نہین ہمیشہ سے چلے آتے ہین، اور حق وباطل سے تو یہان بحث نہین یہان صرف عملی کامیابی کا ذکر ہے، اور وہ ہمیشہ نئے گروہ ہی کے نصیب مین آتی رہی ہے، ہوتا یہی آیا ہے کہ نئے خیالات رفتہ رفتہ پھیلتے گئے ہین، اور پرانے عقائد ورسوم مٹتے گئے ہین اس سلسلہ مین حیات نفسی کا یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ قدامت پسندی اور جدت پرستی، دونون کا مفہوم صرف ایک اضافی حیثیت رکھتا ہے، کوئی شے نہ سرے سے نئی ہے، نہ کوئی شے علی الاطلاق پرانی، جدت، قدامت، دونون ایک دوسرے کی نسبت سے ہین، جو لوگ آج فرسودہ دماغ، تاریک خیال اور شاہ راہ ترقی کے سنگ راہ نظر آتے ہین کل یہی بڑے آزاد و روشن خیال اور ترقی کے علم بردار تھے، علیٰ ہذا جو لوگ آج طفل مزاج و جدت پرست کہلاتے ہین، ذہن

سال کے گذرنے کے بعد انھین پر قدامت پرستی وتاریک خیالی کے الزام لگائے جاتے ہین، گئے جدت اور کہنگی، روشن خیالی، اور قدامت پرستی ہین صرف چندہی سال کا آگا پیچھا ہوتا ہے، اسکا راز یہ ہے کہ سن رسیدہ افراد، اپنے بچپن سے جن امور کے عادی چلے آرہے ہین، ان کے خلاف جدید عقائد ورسوم اول تو انکے جی مین اترتے نہین، عادت کا اثر انھین مذاق دیرینہ کی پاسداری پر مجبور رکھتا ہے، اور بالفرض وہ جدید اصول کے دل سے قائل ہو بھی جائین، تو بھی قدیم عادات ایسی راسخ ہو چکتی ہین کہ اون کے بجائے وہ جدید عادات کے اختیار کرنے پر قادر نہین ہوتے،

مگر عادات کے یہ نقصانات ناممکن العلاج نہین، ان خطرات کا پہلا علاج تو یہ ہے کہ انسان، اکتساب عوائد کے ساتھ ہی ساتھ اپنی عقلی ونظری قوتون کو بھی ترقی دیتا رہے اور ہر امر پر فراخ دلی، انصاف وبے تعصبی سے غور کرتا رہے، تاکہ قوت امتیاز کند نہ ہونے پائے، اور مسائل کی صحت کا فیصلہ ہمیشہ دلائل وشواہد کی بنا پر کرتا رہے اپنے تئین اس سے حتی الامکان متاثر نہ ہونے دے کہ اسکے خیالات بنا لئے گیا ہین، اگر انسان کی قوت امتیاز کا اس طرح پورا نشو ونما ہوتا رہے، تو امید ہے کہ

سلہ جن ملکون مین لبرل، ریڈیکل اور کنسرویٹو کے نام سے پارٹیان ہوتی ہین، وہان بہت سے لوگ مُسِن ہونیکے باوجود بھی لبرل اور ریڈیکل کہلاتے رہتے ہین، لیکن پیرانہ سالی مین یہ لوگ صرف نام کے لبرل یا ریڈیکل رہ جاتے ہین، اور صرف انھین "اصلاحات" کی وکالت کے درپے رہتے ہین جو اپنی نوعمری کے زمانہ مین وہ تجویز کر چکے تھے "لبرل" کہلانا اور ہے اور لبرل ہونا اور،

کسی جدید حقیقت کے قبول کرنے مین عادت قدیم کی عصبیت حائل نہ ہوگی، دوسری تدبیر یہ ہے کہ قوائے عقلی کی تربیت کے ساتھ ساتھ ہر تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد اپنی عادات پر نظر ثانی کی جاتی رہے اور جب کبھی یہ محسوس ہو کہ وہ عادات و خصائل، ماحول موجودہ سے پوری مطابقت نہین رکھتین، تو فوراً ان کی ترمیم عملاً شروع کردی جائے اسکا انتظار کبھی نہ کیا جائے کہ جب ان عادات و خصائل اور ماحول کے درمیان بین و نمایان تصادم ہولے، اسوقت اصلاح شروع کیجائے، اصلاح فوراً کرنی چاہئے، اور پہلے ہی لمحہ سے شروع کردینی چاہئے، معمولی پتھر ہر شخص ہٹا سکتا ہے لیکن وہی پتھر جمع ہوتے ہوتے جب چٹان بن جاتے ہین تو ہزار آدمی ملکر بھی جنبش نہین دیسکتے،

یہان تک جو کچھ کہا گیا، اس سے یہ معلوم ہوا ہوگا، کہ عادت کیا ہے؟ عادت کی اہمیت کیا ہے؟ اور عادات کے اثرات کیا کیا ہوتے ہین،؟ اب یہ بتانا باقی رہ گیا ہے کہ اکتساب عادت کے شرائط کیا ہین؟ یعنی اگر بعض افعال ارادی کو افعال عادی بنانا مقصود ہو تو کن کن طریقون سے اس مقصد کے حصول مین سہولت ہوگی!؟

(۱) سب پر مقدم اصول یہ ہے کہ جسقدر جلد ممکن ہو، اپنے تئین افعال مقصودہ کا خوگر بنانے کی کوشش کرو، اہمیت عوائد کے بیان کے ضمن مین ذکر آچکا ہے کہ عادت کی بنیاد تمامتر نظام عصبی کی لچک پر ہے، فطرت نے جہان اس فیاضی کے ساتھ نظام عصبی مین استعداد تغیر ودیعت کی ہے، وہان اس قابلیت کو ثبات نہین عطا کیا، سن مین زیادتی کے ساتھ اس استعداد مین انحطاط ہوتا جاتا ہے، یہان تک کہ پیرانہ

سالی ہین یہ لچک گویا بالکل جاتی رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ "بوڑھے طوطے" کچھ پڑھ سکتے
ہین اور نہ انسانون کے بڑے بوڑھے کوئی نئی عادت سیکھ سکتے ہین، نظام عصبی کی یہ
قوت بچپن مین نتہاے کمال پر ہوتی ہے، اس لئے بچون کو نئی عادت کے اکتساب
مین قدرۃً نہایت سہولت ہوتی ہے، جن ہندوستانی بچون کو شروع ہی مین کوئی عرب
معلم ملجاتا ہے ان کو عربی زبان پر عرب بچون ہی کی سی قدرت حاصل ہوجاتی ہے
انکا عربی تلفظ عربون ہی کا سا ہوجاتا ہے، اور عربی اپنی مادری زبان کی طرح،
روانی و بے تکلفی سے بولنے چالنے لگتے ہین، بخلاف اس کے جو لوگ پختہ عمر پر پہنچ کر
عربی سیکھتے ہین، وہ کتنی ہی باقاعدہ وبا اصول تعلیم حاصل کرین کتنی ہی مشقت کرین
انکا تلفظ، ان کا لب ولہجہ، انکا روزمرہ مبتدی ہی کا رہتا ہے، اور وہ اس بچہ کے مساوی
کیا، اسکی نصف روانی و برجستگی سے بھی عربی گفتگو پر قادر نہین ہوتے، وجہ ظاہر ہے، کہ
انھون نے اسوقت کسب عادت شروع کیا جب ان کے عضلات موٹے پڑ چکے
تھے، اور ان کے اعصاب کی لینت وقابلیت فطر (لوچ) صلابت وکرختگی سے بدل
چکی تھی، ماہرین فن نے اندازہ لگایا ہے کہ نظام عصبی محیطی کی لچک عموماً بیس سال
کی عمر، اور نظام عصبی مرکزی کی تیس سال کے سن تک پوری طرح قائم رہتی ہے،
اس لئے محققین نے کہا ہے کہ علی العموم انسان کے عوائد ذاتی (طرز گفتگو، وضع نشست
وبرخاست، انداز رفتار وغیرہ) ۲۰ سال کی عمر، اور عوائد اجتماعی (معتقدات وخیالات
وغیرہ) ۳۰ سال کی عمر مین پختہ طور پر راسخ ہوجاتے ہین، اسکے بعد انسان شاذونادر ہی

کوئی نئی عادت اختیار کرتا، یا نیا عقیدہ قبول کرتا ہے، اب جو کچھ ہوتا ہے وہ انھین پچھلے
عوائد و عقائد کی الٹ پھیر اور توضیح و تشریح ہوتی ہے، پس بڑے خوش نصیب ہین وہ
لوگ جنھون نے اپنی نوعمری کی بیش بہا گھڑیون کی قدر و قیمت کو پہچانا، اور اس جاکر
نہ آنے والے وقت سے فائدہ حاصل کر کے، عادات مفیدہ کے اکتساب سے نظام عصبی کو اپنی
ساری آیندہ زندگی کی فلاح و بہبود کا ضامن ٹھہرا لیا، اور انتہائی بدقسمت ہین وہ افراد
جنھون نے اس عزیز الوجود وقت کو ناقدری سے ضائع کر دیا، اور بیہودہ عادات اختیار
کر کر کے اپنے مستقبل کی قطعی بربادی اور دائمی خسران کا پروانہ لے لیا، تاہم دنیا مین کوئی
مرض قطعاً لاعلاج نہین، ہر مریض کے متعلق صحت کی توقع آخری سانس تک کم و بیش
قائم رہتی ہے پس یہ تغافل پیشہ مجرم، یہ اپنے ہاتھون اپنے تئین تباہ کرنے والے جس وقت
بھی خواب غفلت سے بیدار ہون، فوراً کمربستہ ہو جائین، اور اسی ساعت سے اپنی اصلاح
حالت کا پختہ عزم کرلین، اس طرح کامیابی گو دشوار ہے مگر ناممکن نہین، نظام عصبی کی
لچک یا استعداد تغیر نوجوانی کے بعد انحطاط پذیر ہو جاتی ہی اور روز بروز گھٹتی جاتی ہے تاہم بالکل فنا نہین ہو جاتی
سعی متواتر اور محنت شاقہ کے تیز جھونکون سے یہ ناممکن نہین کہ شرر ہائے زیر خاکستر پھر شعلہ
بن کر بھڑک اٹھین، البتہ یہ ظاہر ہے کہ جون جون زمانہ گذرتا جائے گا، اکتساب عادت
دشوار سے دشوار تر ہوتا جائے گا،

(۲) کسی جدید عادت کی بنا ڈالتے، اور قدیم عادت کے ترک کرتے وقت انسان
کو اپنا عزم نہایت مستحکم رکھنے کے ساتھ اپنے گرد و پیش اُن تمام خارجی و داخلی اسباب و

وشرائط کو جمع کرلینا چاہئے، جو اول الذکر کے معین اور آخر الذکر کے منافی ہین مثلاً کوئی مسلمان شرابخوار، اگر ترک مے نوشی کا خواہش مند ہے، تو علاوہ پختہ نیت اور قصد مصمم کے اسے حسب ذیل مویدات خارجی سے بھی مدد لینی چاہئے،

(الف) مسجد مین جاکر، باوضو ہوکر ترک بادہ نوشی کا عہد کرے، تاکہ آیندہ ایک شدید مذہبی روک اسکے اوپر قائم رہے،

(ب) اپنے احباب اور بزرگون کے سامنے، ترک مے خواری کے عہد کا اعلان کرے، تاکہ عہد شکنی کرتے وقت خلقت کے علاوہ مخلوق کی نظر مین بھی رسوائی کا خوف وشرم دامنگیر رہے،

(ج) ایسے تمام لوگون سے ملنا، ایسی تمام سوسائٹیون مین شریک ہونا، اور ایسی تمام تقریرون وتحریرون کو قطعاً چھوڑدینا چاہئے، جن سے مے خواری کی تحریک دوبارہ پیدا ہونے کا احتمال بھی ہو،

(د) ایسے لوگون کی صحبت بالقصد اختیار کرنا، اوران کے درمیان گھرے ہوئے رہنا چاہئے جو متقی وپاکباز ہون، اور جن کے ساتھ رہ کر شراب نوشی کا احتمال تک نہ ہو، اگر ایسے لوگون کی صحبت نصیب ہوجائے، جو شراب خواری کی دینی و دنیوی خرابیون سے اسے پرزور اور موثر طریقون سے آگاہ کرتے رہین، تو اور بھی بہتر ہے،

(۳) یہ ہمیشہ یاد رہے کہ کسی عمل کی عادت محض اسکے پسند کرنے یا اس کی تمنا کرنے

سے نہین پڑتی بلکہ اسپرعمل کرنے ہی سے پڑتی ہے، اس لئے جس فعل کو اچھا سمجھتے ہو، ہمیشہ اس
پر کچھ نہ کچھ عملاً کاربند ہوتے رہو، کبھی محض تمنا اور خواہش پر اکتفا نہ کرو، اس کا نتیجہ صرف
غیر مفید ہی نہین، بلکہ بعض اوقات سخت مضر پڑتا ہے ایک بات کو اچھا سمجھتے رہنے
اور اس پر کاربند نہ ہونے سے انسان کی قوتِ عمل رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی جاتی ہے، اور
اس شخص کو اصلی لطف بجائے عملی زندگی کے خیالی زندگی مین آنے لگتا ہے، یہان تک کہ
جب ان نیک ارادون پر عمل کا وقت آتا ہے، تو عموماً وہ اس امتحان مین بری طرح ناکام
رہتا ہے، روس کی ایک لیڈی کا قصہ جیمس نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ شب کو ایک تھیٹر کے
تماشہ مین بعض درد انگیز مناظر دیکھکر وہ ضبط نہ کرسکی، اور اس پر رقت طاری ہوگئی،
ادھر اسکی آنکھون سے سیل اشک جاری تھا، ادھر رفیق القلب کی گاڑی کا کوچوان،
جسکے پاس کافی سرمائی پوشش نہ تھی، برفستانی سردی سے اینٹھ رہا تھا، یہانتک کہ
سردی کھاتے کھاتے مرگیا، لیکن اس بیدرد خاتون کو خیالی و فرضی ہمدردی کی محویت
مین عملی و حقیقی ہمدردی کی طرف توجہ تک نہ ہوئی، یہی حال ان تمام لوگون کا ہوتا ہے
جو بکثرت ناول پڑھتے یا تھیٹر دیکھتے رہتے ہین، ان کے دلون مین رحم و ہمدردی کے
جذبات بار بار پیدا ہوتے ہین، لیکن چونکہ کبھی ان چیزون کے برتنے کا اتفاق نہین
ہوتا، اسلئے ایسے لوگ بالکل بےعمل ہوکر رہ جاتے ہین، ان کے گھر مین کھانے کو نہین،
اور انھین اپنے ہیرو کی جفاکشی و خوش تدبیری کی داد دینے سے اتنی فرصت نہین ملتی،
کہ خود ہاتھ پیر ہلائین، ان کے خاص اعزہ ان کی اعانت و دستگیری کا منہ تک رہے ہین لیکن

وہ شب گذشتہ کے تماشہ والے ہیرو کی فیاضی وایثار کی داد دینے مین مست وغرق ہین اور اپنے فرائض سے غافل، اس مرض کا علاج یہ ہے کہ دل مین جتنے نیک جذبات ہون، ان کو کچھ نہ کچھ عملاً برتو ضرور، اگر کوئی اور موقع نہین ملتا، تو کم از کم اپنے نوکرون یا اپنے چھوٹون سے، خندہ روئی کے ساتھ کوئی بات ہی کر لیا کرو، کسی طالب علم کے سبق ہی یاد کرانے مین چند منٹ صرف کر دیا کرو، کہ قوتِ عمل بالکل زنگ آلود نہ ہونے پائے

(۴) اگر کوئی شخص صاحبِ عزم ہے، اور تخیلات اعلےٰ رکھتا ہے، لیکن اُسے اپنے بلند حوصلون کے اظہار کا موقع نہین ملتا اور یہ اندیشہ لگا رہتا ہے کہ موقع آزمایش پر کچا نہ ثابت ہو، تو اسے چاہیئے کہ اپنی روزانہ زندگی مین ضرور کوئی نہ کوئی فعل اپنی عادت اور اپنے مزاج کے خلاف کر لیا کرے، صرف اسلیئے کہ قوتِ ارادی مین حرکت قائم رہے مثلاً مہینے مین دو ایک وقت کھانے کا ناغہ کر دے، سونے کے وقت معین کر کے ایک آدھ مرتبہ ایسا کرے کہ اسوقت پلنگ پر نہ جائے، دسترخوان پر ایک بڑی لذیذ و مرغوب غذا موجود ہو لیکن کبھی کبھی ایسا بھی کر کے دیکھے کہ اسکی طرف ہاتھ نہ بڑھائے، بازار مین سے نکل رہا ہے سامنے دوکان پر ایک خاص شے جلبِ نظر کر رہی ہے اور جیب مین قیمت بھی موجود ہے لیکن کبھی کبھی اپنی طبیعت پر جبر کر کے اسکے قصدِ خریداری کو ملتوی کر دے، بظاہر یہ بہت چھوٹی اور آسان چیزین معلوم ہوتی ہین، لیکن انھین حقیر افعال کا مجموعہ ایک عظیم الشان طاقت ہوتا ہے، جسوقت آزمایش کی گھڑی آئی، اسوقت کھل کر رہے گا کہ محض زبانی جمع خرچ کرنے والے کتنے بودے اور نکمے نکلتے ہین، اور جس شخص نے اپنی روزانہ زندگی کی

چھوٹی چھوٹی باتون مین اپنے تئین ضبطِ نفس کا خوگر کرلیا ہے، وہ ایک عدیم النظیر استقلال، ایک حیرت انگیز استقامت کے ساتھ اپنی جگہ پر قائم رہیگا، جسکی پامردی مین کوئی ترغیب، کوئی تحریص کوئی تخویف، لغزش و تزلزل پیدا نہ کرسکیگی،

(۵) ترتیبِ کلام، نہ کہ اہمیتِ مقصد کے لحاظ سے قانونِ تعوّد کی سب سے آخری دفعہ یہ ہے کہ جب تک نئی عادت خوب اچھی طرح راسخ نہ ہوجائے کبھی مستثنیات کو نہ داخل ہونے دیا جائے، ایسے موقع پر یہ مستثنیات درحقیقت نہ صرف خدعِ نفس ہوتے ہین، بلکہ اکتسابِ عادت کے حق مین سمّ قاتل کا اثر رکھتے ہین؛ اگر ہم نے ترکِ بادہ کشی کی نیت کی اور ایک مہینہ تک اس عہد کو نباہا بھی لیکن اسکے بعد ایک مرتبہ جام منہ سے لگا لیا، تو یقین رکھنا چاہیئے، کہ ساری محنت یکلخت برباد ہوگئی، اور اب دوبارہ اس حد تک عادت کو راسخ بنانے کیلئے کم از کم ایک آدھ سال کی مدت درکار ہوگی، وہ بڑا گنہگار جو ایک عادتِ بد پر متنبہ ہوکر اسے ترک کرنا چاہتا ہے، مگر اس سے قطعی طور پر ایک طویل مدت کیلئے محترز رہنے پر قادر نہ ہوکر اپنے نفس کو یون سمجھاتا ہے کہ اچھا آج مین اس سے اور لطف اٹھا لون، کل سے تو پھر ہمیشہ کیلئے تائب ہوتا ہون،، نہایت سخت غلط فہمی و نادانی مین مبتلا ہے، اسکے عزم کی ہر شکست اسکی گذشتہ عادت کو زیادہ راسخ اور اسکے نقوش کو زیادہ گہرا کرتی جاتی ہے، ان مجرمانہ مستثنیات کو ممکن ہے کہ وہ خود بھلا دے، اسکے احباب چشم پوشی کرجائین، حکومتِ وقت درگذر کرجائے لیکن خود اسی کے نفس کے اندر، ایک اور عدالت ہے، جہان مروت، عفو، درگذر، چشم پوشی و رعایت کا نام تک نہین، وہان اسکے استعمال کا ذرہ ذرہ درج رجسٹر ہو رہا ہے، اور اس عدالت کے ناگزیر نتیجہ

تغیرات سے اسے امن میں رکھنے والی دنیا کی مادّی قوتوں میں سے کوئی قوت نہیں، یہ عدالت نظامِ عصبی کے خوردبینی ذرّات، سالمات، وخلایا[1] کی ہے، مبارک بلکہ قابلِ رشک ہیں وہ لوگ، جو نظامِ عصبی کے معیارِ عدل پر کھرے ثابت ہوتے ہیں،

---

[1] وخلایا، جمع ہے خلیہ کی یعنی وہ مُدوّر ذرات جو مادہ عصبی کی ترکیب میں شامل رہتے ہیں، انہیں بین الاقوامی (CELLS) کہتے ہیں،

باب (۵)

نفس و مفردات نفس

ہم راستہ مین جاتے ہوتے ہین، کہ پیر مین ایک پتھر کی ٹھوکر لگتی ہے، اس سے ہمارے چوٹ آتی ہے، اور ہم درد و اذیت محسوس کرتے ہین، لیکن پتھر بدستور اپنی حالت پر پڑا رہتا ہے اسکو (ہمارے علم مین) کسی قسم کا درد و دکھ نہین ہوتا، اس باب مین ہمین اپنی سرشت اور پتھر کی سرشت مین نمایان فرق نظر آیا،

آپ اپنے کسی دوست کی کامیابی کی خبر سنتے ہین، تو خود بھی خوش ہوتے ہین اپنے کسی عزیز کے ہان کوئی تقریب مسرت ہوتی ہے، تو خود بھی شریک مسرت ہوتے ہین لیکن آپکے کمرہ مین جو میز کرسیان رکھی ہین، انکا نہ کوئی دوست و عزیز ہے، نہ وہ آپ کی طرح ان خبرون سے مسرت و انبساط حاصل کرتی ہین،

ہم نے ایک شخص کو آج سے کئی سال پیشتر ایک جگہ دیکھا تھا، آج پھر اسکی صورت نظر پڑی، پہلے ہمین کسی قدر تامل ہوا، لیکن بالآخر ہمین یاد پڑگیا، اور ہم نے اُسے پہچان لیا، لیکن ہمارے مکان کے درودیوار اس طرح نہ کسی کی شناخت کرتے ہین، نہ انھین کوئی بات یاد پڑتی ہے،

ہر انسان کوئی نہ کوئی بات سوچتا رہتا ہے، جو عالی دماغ انسان ہین، وہ بڑے بڑے دقیق مسائل پر غور وخوض کرتے ہین، جو معمولی دماغ کے عام اشخاص ہوتے ہین، وہ اپنے کھانے، پینے، اوڑھنے، بچھانے، رہنے، سہنے، اور شادی بیاہ کی باتون کو سوچا کرتے ہین، لیکن ہمارے جسم کے کپڑے، ہمارے مکان کے درودیوار، ہمارے سامان کے صندوق اور بکس بڑی یا چھوٹی کسی بات کو بھی نہین سوچتے،

ہم اپنے ارادہ سے چلتے پھرتے ہلتے جلتے ہین، اپنی خواہش سے کتاب پڑھتے ہین، یا کوئی کام شروع کرتے ہین، لیکن ہماری کتابین، ہماری الماریان، ہماری تصویرین ہر وقت اپنی جگہ پر جون کی تون رہتی ہین، ان مین ارادہ وخواہش کی ہم کوئی حقیقت سی علامت بھی نہین پاتے،

اس قسم کے مشاہدات سے جو ہر لحظہ اور ہر آن ہمین ہوتے رہتے ہین، یہ نہایت

ہوتا ہے، کہ انسان بہت سے امور مین بیجان وجامد موجودات سے بالکل مختلف ہے،
(حیوانات بھی اس حیثیت سے انسان کے شریک ہین لیکن اسوقت ہمین صرف انسان
سے متعلق گفتگو کرنا ہے، اس لئے حیوانات کے خصوصیات سے قطع نظر کئے لیتے ہین)
اور یہ اختلاف صرف جمادات ہی سے نہین، بلکہ خود انسان بھی جس وقت مردہ
ہوجاتا ہے، اُس مین اور جمادات مین کوئی فرق باقی نہین رہ جاتا، انسان جبتک
زندہ ہے ہنستا بولتا ہے، چلتا پھرتا ہے، کھاتا پیتا ہے، انسان کی لاش سے اس قسم
کی توقع کوئی نہین رکھتا،

جو شئے زندہ انسان کو مردہ انسان اور جمادات سے ممتاز کرتی ہے، اُسے حیات
کہتے ہین، پھر حیات کے دو بالکل مختلف مظاہر ہوتے ہین، اس کی ایک قسم تمامتر
جسمانیات سے متعلق ہے زندہ انسان سانس لیتا ہے، مردہ سانس نہین لیتا، انسان
کا قلب حرکت کرتا رہتا ہے، جمادات کے سرے سے قلب ہی نہین ہوتا، اس صنف
کے امتیازات تمامتر جسمانی ہین، اور جو علم ان مسائل سے بحث کرتا ہے، اس کا نام
عضویات یا علم الاعضا ہے، ان کے علاوہ بعض دوسری قسم کے امتیازات بھی زندہ، مردہ
انسان، اور انسان وجمادات مین ہوتے ہین جنکی مثالون سے ہم ابھی روشناس ہوچکے
ہین، جو علم ان غیر مادی مظاہر حیات سے تعلق رکھتا ہے، اس کا اصطلاحی نام نفسیات
یا علم النفس ہے،

گویا حیاتِ انسانی دو مختلف شعبون مین تقسیم ہوئی، اور اسی کے مطابق حیاتیات

کے ماتحت دو مستقل علوم ہوئے ایک علم کا تعلق اسکے جسمانی و مادی شعبہ سے ہے جس مین اس قسم کے سوالات پر بحث ہوتی ہے، کہ انسان کیونکر پیدا ہوتا اور وفات پاتا ہے؟ کیونکر اسمین نشو و نما ہوتا ہے؟ اس کا سلسلہ نسل کیونکر جاری رہتا ہے؟ نقل و حرکت، ہضم، نفس، دوران خون، وغیرہ کے افعال کیونکر انجام پاتے ہین؟ وقس علیٰ ہذا دوسرے علم کا تعلق اسکی غیر مادی زندگی سے ہے، اور اسمین ان مسائل پر بحث ہوتی ہے کہ انسان عقل و فکر سے کیونکر کام لیتا ہے، ؟ لذت و الم انبساط و انقباض سے کیونکر متاثر ہوتا ہے؟ قصد و ارادہ، عزم و خواہش کو کیونکر کام مین لاتا ہے؟ وقس علیٰ ہذا یہی آخر الذکر علم نفسیات سے موسوم ہے،

جس طرح عضویات مین گو صدہا مختلف مسائل سے بحث ہوتی ہے لیکن سب کا آخری سلسلہ جا کر جسم پر ٹھہرتا ہے، اسی طرح نفسیات مین گو بیسیون مختلف مسائل پر بحث ہوتی ہے لیکن سب کا آخری تعلق ایک ہی شے سے ہوتا ہے، اور اس کا نام نفس ہے، دائرہ کے اندر خطوط صدہا ہو سکتے ہین لیکن مرکزی نقطہ ایک ہی ہوتا ہے، اگر نفسیات کا مرکز نفس ہے اسی محور پر مختلف مسائل متعلقہ گردش کرتے ہین، گویا حیات نفسی کی روح کو نفس کہتے ہین،

جسم کی فعلیت کو زندگی کہتے ہین نفس کی فعلیت کا اصطلاحی نام شعور ہے ہم جو کچھ سنتے ہین، دیکھتے ہین، سوچتے ہین، یاد کرتے ہین، خیال کرتے ہین، کسی چیز کو پسند کرتے ہین، کسی کو ناپسند کرتے ہین، کسی بات پر خوش ہوتے ہین، کسی پر ناخوش ہوتے

ہین کسی امر کا ارادہ کرتے ہین کسی ارادہ سے باز رہتے ہین، اسی طرح کے تمام افعال وکیفیات کا مجموعی نام شعور ہے، ہم کسی مسئلہ کو سمجھے، یہ ایک شعوری کیفیت ہوئی کسی منظر کو ہم نے دیکھا یہ دوسری شعوری کیفیت ہوئی کسی بات پر ہین غصہ آیا یہ تیسری کیفیت شعوری ہوئی، یہ تمام کیفیات گو باہم بالکل مختلف ہین، تاہم ہین سب شعور ہی کی مختلف صورتین،

جیسے مادہ بیشمار مظاہر اور صورتون مین جلوہ گر ہو سکتا ہے، اسی طرح شعور کے اشکال ومظاہر حد شمار سے خارج ہین، لیکن باوجود اسکے جسطرح خواص مادہ کو چند معین عنوانات کے ماتحت تقسیم کر لیا گیا ہے، اور انھین کی مطابقت مین مختلف مادی علوم بھی قائم ہو گئے ہین، مثلاً مادہ کے خواص طبیعی ہین، ان سے طبعیات مین بحث کیجاتی ہے، خواص کیمیائی ہین، ان سے کیمیائیات مین بحث ہوتی ہے، وغیرہ، اسی طرح گو شعور کے جزئی مظاہر واشکال بیشمار ہین تاہم بلحاظ نوعیت وہ صرف چند عنوانات کے تحت مین رکھے جا سکتے ہین،

فعلیت شعور کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہم کوئی چیز دیکھتے ہین، کوئی آواز سنتے ہین کسی بات کو سوچتے ہین کسی مسئلہ کو سمجھتے ہین، کسی واقعہ کو یاد کرتے ہین، کسی بحث سے نتیجہ نکالتے ہین کسی شئے کو پہچانتے ہین، یہ سب ایک قسم کے افعال ہوئے، ان مین قدر مشترک یہ ہے کہ ان افعال سے محض ہمارے علم یا اطلاع یا واقفیت مین اضافہ ہوتا ہے، ان افعال مین براہ راست کوئی درد وغم، یا لطف وانبساط نہین ہوتا، ان کے نتائج وعواقب بے شبہہ ہمارے لئے نشاط انگیز یا الم انگیز ہوتے ہین، لیکن براہ راست ان افعال سے محض

ہماری واقفیت یا علم ہی مین اضافہ ہوتا ہے، ریاضی کا سوال ہم کل تک یہ سمجھے تھے کہ فلان قاعدہ سے حل ہوسکتا ہے آج معلوم ہوا کہ بجائے اسکے دوسرے قاعدہ سے نکلے گا، اس سے محض ایک بات ہمین معلوم ہوئی، اسکے سوا اور کچھ نہین ہوا، پہلے ہمین خیال تھا کہ آج مہینہ کی پہلی تاریخ ہے، ابھی یاد پڑا کہ پہلی تاریخ تو کل ہوگئی، آج دوسری ہے، اسمین بھی محض ایک بات ہمین یاد آگئی، اس سے زائد کچھ نہین ہوا، ہمارے سامنے دو چیزین آئین، اور ہم نے بتایا کہ ان مین ایک سرخ ہے اور ایک سبز، اسمین اسکے سوا کچھ نہین ہوا کہ ہم نے تمیز یا **شناخت** سے کام لیا، ان افعال کے نتائج سے ہمارے اوپر جس قسم کا بھی اثر پڑے، وہ ایک علیحدہ سوال ہے، نفس ان افعال مین اس سے زاید کچھ نہین کہ علم یا واقفیت مین اضافہ ہوا، اس طرح کے سارے افعال کا مجموعی نام **وقوف** ہی،

دوسری صورت اُن کیفیات ذہنی کی ہے، جو ہمارے لئے براہ راست و بالذات مسرت آمیز یا دردانگیز ہوتی ہین، ہم راستہ مین جاتے ہوتے ہین، اور پتھر کی ٹھوکر لگ جاتی ہے، تو اس چوٹ سے فی الفور و بلا واسطہ تکلیف ہوتی ہے، اپنی کامیابی کی خبر سنتے ہین، تو خوشی ہوتی ہے، اپنے کسی عزیز یا دوست کی خبر وفات معلوم ہوتی ہے، تو رنج ہوتا ہے، کوئی شخص اشتعال انگیز بات کرتا ہے، تو غصہ آتا ہے، کوئی دہشتناک منظر سامنے آتا ہے تو دل مین ڈر معلوم ہونے لگتا ہے، غرض اسی طرح رنج و راحت درد و حسرت، الم و لذت، خوف و ہیبت، غضب و اشتعال، حسد و رشک، محبت و الفت

نفرت وعداوت، وغیرہا کی بے شمار کیفیات جو پیش آتی رہتی ہین، اور جن سے بلاواسطہ وبراہ راست کسی طرح کی خوشگواری یا ناگواری پیدا ہوتی رہتی ہے، ان کا مجموعی نام

احساس ہے،

یہ دونون صورتین (یعنی وقوف واحساس کی) ایسی ہوئین جنہین ہم محض متاثر رہتے ہین، اُن مین نفس کی حالت محض انفعالی ہوتی ہے، کان مین آواز آئی، اور لامحالہ ہم نے سُنا، آنکھ کے سامنے ایک شے آگئی اور باصرہ خواہ مخواہ اس سے متاثر ہوا، کوئی مضحک واقعہ سُنا، اور خود بخود اس پر ہنسی آگئی، کسی سخت حادثہ کی خبر ملی، اور از خود آنسو نکل پڑے غرض یہ تمام کیفیات بغیر ہمارے قصد وارادہ کے از خود ہمین پیش آتی رہین لیکن اُن کے علاوہ کچھ ایسی کیفیات بھی ہمارے تجربہ مین آتی رہتی ہین جنمین نفس انسانی بجائے متاثر ہونے کے موثر ہوتا ہے، بجائے اثر قبول کرنے کے اثر ڈالتا ہے، ان مین ہماری حیثیت بجائے انفعالی ہونے کے فاعلی ہوتی ہے، بات چیت کرنے کو ہمارا جی چاہتا ہے، اور ہم اپنی خواہش سے بولتے ہین کہین جانیکی ضرورت ہوتی ہے، اور اس قصد سے اُٹھتے ہین، لکھنے کا کام ہوتا ہے، اور ہم اپنے قصد وارادہ سے قلم ہاتھ مین لیتے ہین، یہ تمام صورتین ارادہ کی ہوئین،

وقوف احساس اور ارادہ کی ان ہرسہ کیفیات کے مجموعہ کا نام شعور ہے، شعور کے عناصر اصلی یہی تین ہین، اور جو بھی شعوری کیفیت ہوگی، وہ انھین عنوانات سہ گانہ مین کسی کے ماتحت آسکتی ہے، نقشہ ذیل سے شعور اور ان کیفیات کے تعلق

کی توضیح ین دیگی،

نفس

شعور

حیثیت انفعالی — حیثیت فاعلی

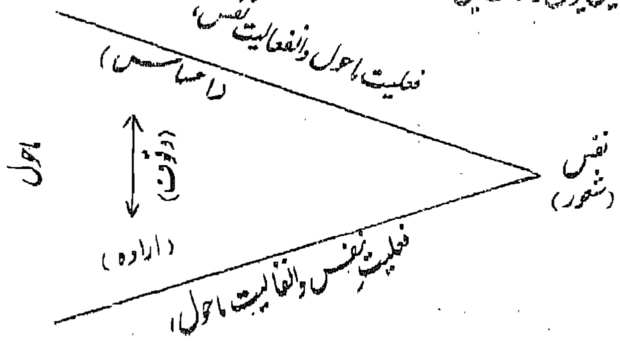
وقوف — (احساس) — ارادہ

(سوچنا، سمجھنا، شناخت کرنا، یاد کرنا وغیرہ) — (رنج، راحت، حیرت، رشک، محبّت وغیرہ) — (لکھنا، پڑھنا، چلنا وغیرہ)

مفہوم بالا کی تشریح ایک دوسرے پیرایہ مین بھی کی جا سکتی ہے، زندگی نام ہے اس خاص تناسب و توازن کا، جو کسی جسم اور اسکے ماحول کے درمیان پایا جاتا ہے، جسم کی گرمی اور فضا کی گرمی مین جبتک تناسب قائم ہے، انسان زندہ ہے، جسم کی اندرونی اور عناصر کائنات مین جب تک توازن قائم ہے، زندگی بھی قائم ہے، اسی طرح شعور بھی اس خاص تناسب و توازن کا نام ہے، جو نفس اور اس کے ماحول مین پایا جاتا ہے، دوسرے لفظون مین یون کہیے، کہ نفس اور ماحول کے درمیان ہر وقت باہمی تاثر و تاثیر فعل و انفعال، کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور اسکا نام تا وقتیکہ انسان اس پر برابر مطلع ہوتا رہے شعور ہے،

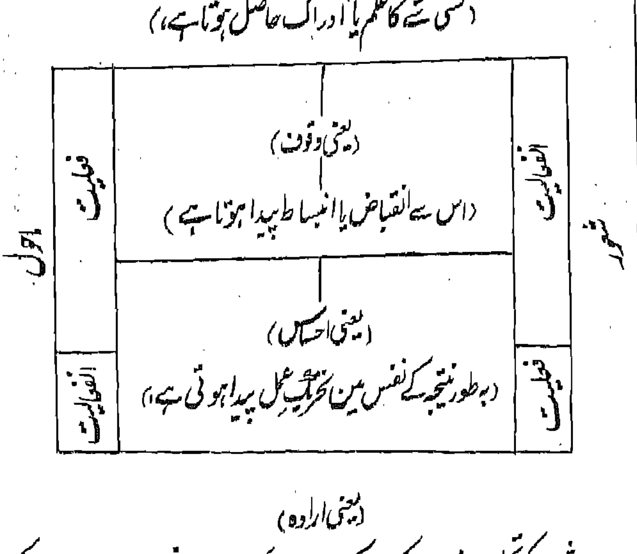
اس تطابق و توازن کی ممکن صورتین دو ہین، ایک یہ کہ نفس بطور موثر و عامل

کے اپنا اثر ماحول پر ڈالے، دوسرے یہ کہ بطور متاثر و معمول کے ماحول سے خود اثر قبول کرے، ترتیبًا دوسرا جزو پہلے پر مقدم ہوتا ہے، ذہن کی بالکل ابتدائی حالت ایک انفعالی حالت ہوتی ہے، جسمین وہ ماحول سے کسی قسم کی ناگواری یا خوشگواری کا اثر قبول کرتا ہے، اسے احساس کہتے ہین، اس کیفیت سے متاثر ہو کر نفس خود کچھ عمل کرنا چاہتا ہے، اس کیفیتِ فاعلی کا نام ارادہ ہے لیکن ارادہ کو وجود مین لانے کیلئے محض احساس کافی نہین، بلکہ ماحول کا ادراک، اور مختلف اشیا مین امتیاز بھی ضروری ہے، شعور کی اس تیسری کیفیت کا نام وقوف ہی، گویا وقوف اس کیفیت شعوری کا نام ہے، جو نفس کی فعلیت وانفعالیت کے درمیان ایک رابطہ و واسطہ کا کام دیتی ہے اسے نقشۂ ذیل مین یون رکھ سکتے ہین :



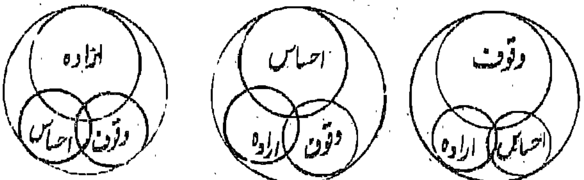
بعض حکما کا اس سے کسی قدر مختلف یہ خیال ہے، کہ وقوف، احساس پر موقوف اور اس سے مؤخر نہین، بلکہ اسکی شرط اور اس پر مقدم ہے، اس نظریہ کے مطابق فعلیت

ماحول کا سب سے پہلا اثر انسان پر یہ پڑتا ہے کہ اسکو کسی قسم کا علم یا ادراک حاصل ہوتا ہے،
اس سے اُس پر ناگواری یا خوشگواری کا اثر ہوتا ہے یہ احساس ہوا، اسکے بعد وہ اس
احساس کو قائم رکھنے یا اسکے دفع کرنے کا قصد کرتا ہے، اور یہ ارادہ ہی، اس نظریہ کی توضیح
نقشۂ ذیل سے واضح ہوگی، :-



شعور کی تحلیل مختلف حکما کے نظریات کے مطابق مختلف پیرایون مین کی
جا چکی، اس تحلیل کا یہ مفہوم ہرگز نہین، کہ وقوف، احساس وارادہ واقعۃً بھی کبھی ایک
دوسرے سے بالکل الگ تجربہ مین آتے رہتے ہین، درحقیقت ایسا ہونا عملاً ناممکن ہے
ایسا کوئی ارادہ نہین ہوسکتا جسمین وقوف واحساس کی خفیف آمیزش نہ ہو، ایسا کوئی

وقوف نہین ہوسکتا ہے، جسمین احساس وارادہ کی جھلک نہ موجود ہو، ایسا کوئی احساس نہین
ہوسکتا، جو وقوف وارادہ کے عناصر سے یکسر پاک ہو، ہر شعوری کیفیت مین دوسری کیفیت
شعوری کا کسی نہ کسی حد تک پایا جانا ضروری ہے، البتہ انکا جزو اسمین اسقدر خفیف ہوتا ہے
کہ علمی ضروریات کیلئے اسے نظر انداز کردیا جاسکتا ہے، اور جس کیفیت کا جزو نمایان ہوتا ہے
اُسی سے اُس سن شعور کو موسوم کرنے لگتے ہین، جس کیفیت مین ارادہ کا جزو غالب ہوتا
ہے، اُسے ارادہ کہتے ہین، جسمین وقوف کا پلہ بھاری ہوتا ہے، اسے وقوف سے موسوم
کرتے ہین، جسمین احساس کا حصہ قوی ہوتا ہے، اُسے احساس کہنے لگتے ہین،
نفس واقعہ کے لحاظ سے ہر شعوری کیفیت کی تصویر اشکال ذیل مین سے کسی
شکل مین ہوتی ہے،



اس کل کیفیت کو وقوف ہی کہین گے — اسکا مجموعی نام احساس ہی رہیگا، اس سارے دائرہ پر ارادہ ہی کا اطلاق ہوگا
رنگ کا وجود رنگین اشیاء سے الگ کبھی خارج مین نہین پایا جاتا تاہم رنگ کا مستقل
وجود ہر شخص کو تسلیم ہے، خوشبو کا وجود کبھی خوشبودار چیزون سے علیحدہ تجربہ مین نہین آسکا ہے،
بایں ہمہ سب کو اس کا مستقل وذاتی وجود مسلم ہے، اس طرح نفس کے یہ عناصر تحلیل گو

کبھی عملاً و واقعتہً ایک دوسرے سے بالکل علٰحدہ موجود نہین ہوتے تاہم نفسیات مین سہولت تفہیم کے لئے انکا وجود ایک دوسرے سے الگ فرض کر لیا گیا ہے، صحیح معنی مین یہ مفردات نفس ہین، اجزاے نفس نہین،

ایک بچہ گر پڑتا ہے، اور اس کے پیر مین چوٹ آتی ہے، اسکے درد ہوتا ہے، اور وہ چلاتا ہے، درد ہونا یہ کھلی ہوئی مثال احساس کی ہے، بایں ہمہ وقوف و ارادہ کے عناصر بھی سرے سے غائب نہین، وہ جانتا ہے کہ درد پیر مین ہو رہا ہے، ہاتھ یا سر مین نہین ہوتا، اسکا یہ جاننا، اور پیر کی تعیین کرنا وقوف کی فعلیت ہے، ساتھ ہی وہ پیر کو سہلانے لگتا ہے، یا پیر کو پکڑ لیتا ہے، اس قسم کی **حرکات** ارادہ کی ماتحتی مین اس سے صادر ہوتی ہین،

اسی طرح شعور کی ہر کیفیت مین دوسری کیفیات لازمی طور پر شامل رہتی ہین،

کیفیات شعوری کی جو مثالین اوپر گذر چکین، ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شعوری کیفیت مین خصائص ذیل ضرور پائے جاتے ہین:-

(۱) توجہ:- کسی شے کے شعور مین آنے کے معنی یہ ہین، کہ ہم ادھر متوجہ و مخاطب ہین، جو شے توجہ مین نہین آتی وہ شعور مین بھی نہین آسکتی، کسی شے کی جانب سے بالکل غیر متوجہ ہونیکے معنی ہی یہ ہین کہ اسکے متعلق کوئی شعوری کیفیت نفس مین موجود نہین،

(۲) تمیز:- اگر دنیا کی ہر شے بالکل یکسان ہو تو شعور سرے سے پیدا ہی نہ ہو، کائنات مین جو تبدیلیان ہر آن ہوتی رہتی ہین، انھین کی مطابقت مین شعوری

کیفیات بھی پیدا ہوتی رہتی ہین، کسی شے کے زیرِ شعور آنے سے مراد یہ ہے، کہ ہم نے دوسری چیزون سے اُسے متمایز و ممتاز کیا، یہ تفریق و امتیاز، شعور کا جزوِ غیر منفک ہے،

(۳) تشابہ۔ کوئی شے جو ہمارے ذخیرۂ شعوری سے قطعًا بیگانہ و غیر متعلق ہو، شعور مین نہین آسکتی، ضرور ہے کہ جو شے ہمارے جدید تجربہ مین آئے اُسے شعور کی کیفیاتِ سابقہ سے مناسبت و تعلق ہو، جس شے کو تجرباتِ سابقہ سے کسی قسم کا تشابہ و اشتراک نہ حاصل ہو، اسکا وجود نفس کیلئے معدوم ہے،

کائنات کی ہر شے اگر سرخ ہی ہو تو سرخی کا کوئی مفہوم ہی ہمارے ذہن مین پیدا نہ ہو اسلئے کہ اُس صورت مین سُرخی کو عدم سرخی سے ممتاز کرنے والی کوئی شے نہ ہو گی، عربی کی ایک مثل ہے کہ "ہر شے اپنے ضد سے پہچانی جاتی ہے" اُسکے یہی معنی ہین، ساتھ ہی اگر ایک نامعلوم شے کسی معلوم شے سے مطلق کوئی مناسبت و تعلق نہین رکھتی تو وہ بھی ہمارے علم مین نہین آسکتی، اور ہمیشہ نامعلوم رہے گی،

باب (۶)

ماہیتِ جذبات

کسی شے کی ماہیت ذہن نشین کرانے کے دو طریقے مروج ہین، ایک یہ کہ جس شے کا ناظرین سے تعارف کرانا مقصود ہو، اسکی جنس و فصل تلاش کرکے تعمیماتِ مجرّدہ کے ذریعہ سے اسکی ایک منطقی تعریف ترتیب دیدی جائے، دوسرے یہ کہ مختلف مادّی مثالون کی مدد سے اُس کی تصویر نظر کے سامنے لے آئی جائے۔ پہلی صورت مین انسان ساکت و خاموش ہوجاتا ہے لیکن اس سے ذہن مین کوئی صاف مفہومی کیفیت نہین پیدا ہوتی، اور انسان گویا ہار کر اور تھک کر چپ ہوجاتا ہے، بخلاف اسکے دوسرا طریقہ گو بظاہر سطحی معلوم ہوتا ہے لیکن اس سے مخاطب کی دلی تشفی ہوجاتی ہے، اور اُسکا ذہن اصل مسئلہ کی کیفیت کو پورے طور پر احاطہ کرلیتا ہے۔ ان اوراق مین عموماً اسی دوسرے طریقے سے کام لیا گیا ہے، اور ماہیتِ جذبات

سکے بیان مین بھی اس پیرایہ پر عمل رہے گا،

ساحل بحر پر ایک جہاز کی آمد ہے، بندرگاہ کے پلیٹ فارم پر انتظار کرنے والونکا ایک ہجوم ہے، اور جہاز ہے کہ کسی طرح آنہین چکتا، اتنے مین بندرگاہ کا ایک افسر مضطر و سراسیمہ یہ خبر سناتا ہے، کہ جہاز فلان مقام پر ایک چٹان سے ٹکرا کر پاش پاش ہو گیا، اور تنہا جہاز ہی نہین ڈوبا، سب مسافرون کو لیکر ڈوبا، بچانیکی کوئی کوشش کامیاب نہ ہو سکی، الفاظ کا ہوا مین گونجنا تھا کہ مجمع کی وضع و ہیئت مین نمایان تغیرات پیدا ہو گئے، جو لوگ بے فکری کے ساتھ ٹہل رہے تھے، اب اپنی اپنی جگہ پر ٹھٹک کر کھڑے ہو گئے، جو فراغت و اطمینان سے لیٹے ہوئے تھے، گھبرا گھبرا کر اٹھ کھڑے ہوئے، اور جو ہنسی مذاق مین مصروف تھے، دفعۃً بیقرار ہو گئے، غرض مجمع کا ایک نیا منظر قائم ہو گیا، لیکن جماعت کے مجموعی تغیرات سے قطع نظر کرکے یہان دیکھنا صرف یہ ہے کہ افراد پر فرداً فرداً کیا اثر پڑا، سہولت کیلئے افراد مین سے صرف چار کا انتخاب کر لینا کافی ہوگا، یہ چار اپنے تاثراتِ نفسی کے لحاظ سے گویا سارے مجمع کے نمایندے ہین، اب ذرا دیکھیے، واقعہ ایک ہی ہے، مگر چارون پر الگ الگ اثر پڑتا ہے ایک صاحب شدت سے گران گوش ہین وہ بالکل غیر متاثر معلوم ہوتے ہین، مجمع کی طرف پشت کئے ہوئے ایک گوشہ مین کوچ پر جس طرح پہلے لیٹے ہوئے تھے، اب بھی باطمینان لیٹے ہوئے ہین، ایک اور صاحب جو اپنی وضع اور شکل سے کہین باہر کے باشندے معلوم ہوتے ہین، خبر کو سنتے ہین، مگر کچھ زیادہ متاثر نہین معلوم ہوتے، ٹہلتے ٹہلتے ایک ذرا دیر کیلئے ٹھٹک کر خبر کو سننے لگے تھے، اور چہرہ بھی غمگین بنا لیا تھا، لیکن اب پھر بدستور ٹہل رہے ہین،

ایک صاحب البتہ حقیقۃً مغموم نظر آرہے ہیں، خبر کو سن کر بے اختیار رو پڑے تھے، اور ابتک آنسو خشک نہیں ہوئے ہیں، چوتھے صاحب کی حالت سب سے زیادہ دردناک ہے، خبر سنتے ہی ایک چیخ ماری، غش کھاکر زمین پر گر پڑے، اور ہوش آنے کو تو اب آگیا لیکن حواس اب بھی بجا نہیں، آنکھوں میں اندھیرا چھا رہا ہے، سارا جہان نظروں میں تیرہ و تار ہے، اور کلیجہ ہے کہ فرطِ غم و شدتِ الم سے پھٹا جا رہا ہے،

ادھر تو یہ ہو رہا ہے، اتنے میں آوازیں آتی ہیں کہ بندرگاہ کے گودام میں آگ لگی! وہ صاحب جو سماعت سے محروم تھے، اب بھی مجمع کی طرف پشت کئے بے حس و حرکت لیٹے ہوئے ہیں، چوتھے صاحب جو زار و قطار رونے اور چیخ مار مار کر ماتم کرتے میں لگے ہوئے تھے، بدستور اپنی حالت میں گرفتار ہیں، اور یہ آوازیں گویا ان کے کان میں پڑی ہی نہیں رہی ہیں، تیسرے صاحب جو جہاز کی بربادی پر روئے تھے، آگ کی خبر پاکر کچھ دیر تو کھڑے سوچتے رہے، مگر اب دوسروں کو آگ بجھانے کے لئے دوڑتے دیکھ کر خود بھی اسی طرف قدم اُٹھا رہے ہیں، دوسرے صاحب جو پہلی بار یوں ہی متاثر ہوئے تھے، اب کی بے اختیار ہو کر دوڑے ہیں، اور آگ کے بجھانے میں سب سے آگے آگے ہیں،

یہ خارجی تاثرات تھے، ان کے معنی کی تلاش ان کی اندرونی و نفسی کیفیات میں کرنا چاہئے، جو صاحب دونوں مثالوں میں بالکل غیر متاثر رہے، اُن کے عدمِ تاثر سے ظاہر ہے، کہ وہ شدت سے گران گوش تھے، اس لئے انھیں واقعات کی اطلاع

ہی سرے سے نہیں ہوئی، دوسرے صاحب جو غیر ملکی تھے، انھیں اس ملک والوں
سے نہ کوئی خاص تعلق و ہمدردی، اور نہ انکے عزیز یا دوست جہاز پر تھے، وہ بندرگاہ
پر اپنا مال چھڑانے کی غرض سے آئے تھے، جہاز کے ڈوبنے اور اتنی جانوں کا ضائع ہونا
سن کر انسانی ہمدردی کی بنا پر تھوڑا بہت رنج ضرور ہوا لیکن صدمہ کا کوئی اثر نہیں
پڑا، البتہ گودام میں آگ لگنے کی خبر سن کر بے تحاشا اسکے بجھانے کو دوڑے، کہ حضرت اپنا
جو مال چھڑانے آئے تھے، وہ اسی گودام میں تھا، چوتھے صاحب کو جو غش پر غش
آنے شروع ہو گئے تھے، اسکا راز یہ ہے کہ انکا جوان لڑکا اپنی تعلیم ختم کر کے کئی سال کے بعد
اسی جہاز پر وطن آرہا تھا واپس، باپ کی نظر میں بچہ محبوب تھا، اور ساری توقعات
اسی کے دم سے وابستہ تھیں، ان کے صدمہ کی کوئی حد نہ تھی، آگ کی خبر ان کے لئے سنی
ان سنی رہی، تیسرے صاحب کے ایک عزیز دوست اسی جہاز پر سوار تھے، اور یہ انھیں
کو لینے آئے تھے، دوست کی موت کی خبر سنکر رنج و صدمہ میں مبتلا ہوئے، آگ کی خبر
سنی، تو پہلے تو اپنے شدید تر صدمہ کے سامنے اس خبر سے بے خبر رہے، پھر جب
دوسروں کو دوڑتے اور بجھاتے دیکھا، تو خود بھی گویا سوتے سے چونکے، اور آگ
بجھانے دوڑے،

ان مثالوں سے جذبہ کے خصوصیات ذیل حاصل ہوتے ہیں:-

(۱) جذبہ کے وجود کے لئے ایک وقوفی کیفیت کا وجود لازمی ہے[۱]، جو شخص

[۱] علم و وقوف کے لئے (جیسا کہ ایک گذشتہ باب میں اشارہ کیا جا چکا ہے) یہ ضروری نہیں،

قوتِ سماعت سے بے بہرہ تھا، اُسے جہاز کے ڈوبنے، اور آگ لگنے کا کوئی علم و وقوف ہی نہ ہو سکا، اس لئے اس پر کسی قسم کا جذبہ بھی نہیں طاری ہوا،

(۲) جذبہ کی قوت اُس تعلق کے متناسب ہوتی ہے، جو نفس اور ہیجان کے درمیان ہوتا ہے، انسان کا تعلق جس جذبہ انگیز واقعہ سے (جسے یہاں اصطلاحاً ہیجان کہا گیا ہے) جتنا زیادہ قوی اور گہرا ہوگا، اُسی نسبت سے وہ اس جذبے سے متاثر بھی زائد ہوگا، اگر تعلق کم ہوا تو جذبہ کا اثر بھی ہلکا، اور تعلق زیادہ ہوا تو جذبہ کا اثر گہرا رہے گا، جن صاحب کو (اپنے جوان نورِ نظر کے واسطے سے) جہاز کی سلامتی سب سے زیادہ عزیز تھی، اُنھیں کو اس کی غرقابی پر رنج بھی سب سے زائد ہوا، اور جن اجنبی کو تعلق سب سے کم تھا، اُنھیں رنج بھی برائے نام ہی ہوا، تیسرے صاحب کا تعلق جہاز کی سلامتی سے جس درجہ کا تھا، اُسی درجہ کا غم بھی اُنھیں ہوا،

(۳) ہر جذبہ کے وجود کے لئے لازم ہے، کہ اُس وقت نفس کسی قوی تر جذبہ سے مغلوب نہ ہو، مثالِ بالا میں جس شخص کو غرقِ جہاز پر سب سے زیادہ صدمہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۷) کہ خارج ہی سے حاصل ہوا ہو، بلکہ خود مراکز عصبی کی براہِ راست تحریکات سے جو کیفیات حاصل ہوتے ہیں، انھیں بھی علم و وقوف کے تحت میں رکھ سکتے ہیں،

پہنچا تھا، وہ آگ کی خبر سے بالکل غیر متاثر رہا بسبب صرف اس قدر ہے کہ اس خبر کے وقت وہ ایک قوی تر جذبہ سے مغلوب تھا، اور قوی جذبات کے سامنے ضعیف جذبات غیر موثر رہتے ہین، جس طرح آفتاب کی روشنی کے سامنے بجلی کی روشنی ماند رہتی ہے، باقی دونون شخصون کی کیفیات بھی ظاہر ہین،

(۴) جذبہ اور وقوف مین نسبت معکوس پائی جاتی ہے،

جذبہ اور وقوف اگرچہ ایک دوسرے سے قطعًا علیحدہ نہین ہو سکتے تاہم اپنی نمو یافتہ حالت مین یہ دونون گویا ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہین یعنی نفس جسوقت جذبات قوی سے جتنا زیادہ متاثر ہوتا ہے، اسی نسبت سے اُس وقت اسکے قواے فکریہ و عقلیہ مضمحل رہتے ہین، یہ اسی قانون طبعی کا نتیجہ ہے، کہ انسان شدت یاس و غم مین، خود اپنی جان و مال کو تلف کر ڈالتا ہے، برائے شگون کیلئے اپنی ناک کاٹ ڈالتا ہے، طیش و غضب مین انجام کار پر نظر نہین رکھتا جوش عشق مین مجنونانہ افعال کر بیٹھتا ہے، غرض ہر قوی جذبہ کی حالت مین اس سے کچھ نہ کچھ ایسے حرکات ضرور سرزد ہوتے ہین جنھین وہ سکون کی کی حالت مین مضر یا کم از کم مہمل ضرور سمجھتا، تمثیل بالا مین جو صاحب بیٹے کے غم مین پچھاڑین کھا رہے ہین، انکے سامنے اسوقت کوئی لاکھ عقلی دلائل پیش کرے، نوحہ و ماتم سے کسی طرح نہین رک سکتے، گو کچھ عرصہ گذر جانے پر خود اقرار کرین گے، کہ عقلی حیثیت سے یہ سب کچھ بیکار سی تھا،

(۵) تکوین جذبہ کا ایک لازمی جزو، اعضائے خارجی مین کچھ تغیرات کا وقوع ہے،

تمثیل بالا مین سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر دیکھنے والون کو یہ علم کیونکر ہوا کہ فلان فلان اشخاص جذبہ سے متاثر ہوئے؟ نیز یہ کہ اُن مین سے فلان زیادہ متاثر ہوئے فلان کم؟ ظاہر ہے کہ محض اُن تغیرات جسمی کے مشاہدہ سے جو اُن افراد مین واقع ہوئے جنلوگون کی بابت یہ دیکھنے مین آیا، کہ وہ بدستور اپنی حالت پر برقرار و ساکن ہین، انکی نسبت یہ حکم لگا دیا کہ وہ بالکل غیر متاثر رہے، اور پھر جس شدت و خفت کے ساتھ افراد کے چہرہ و جسم سے آثار کرب و اضطراب ظاہر ہوئے، اُسی نسبت سے اُن جذبات کی شدت و خفت کے مدارج ٹھہرائے گئے،

(۶) جذبہ کے طاری ہونے کے بعد انسان اپنے تمام تجربات کو اسی کے رنگ مین محسوس کرتا ہے،

جذبات کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ جب انسان ان سے متاثر ہو جاتا ہے تو کچھ عرصہ تک جو شے اسکے سامنے پڑ جاتی ہے، عام اس سے کہ اُسے اس جذبہ سے تعلق ہو یا نہ ہو، اُسے جذبہ ہی کی آنکھون سے دیکھتا، اور جذبہ ہی کے کانون سے سنتا ہے، جب غصہ چڑھتا ہے تو ہر شے پر خواہ وہ کتنی ہی بے تعلق ہو، بے اختیار غصہ اتارنے کا جی چاہتا ہے اور اگر کچھ اور بس نہین چلتا، تو آدمی اپنی ہی چیزین توڑنے پھوڑنے لگتا ہے، اپنے بال نوچنے لگتا ہے، یا اپنے منہ پر طمانچے لگانا شروع کر دیتا ہے، افسردگی کے عالم مین گردوپیش کی ہر شے اُداس اور دھندلی نظر آتی ہے، اور خوشی کی حالت مین روشن و نشاط انگیز

معلوم ہوتی ہے، تمثیل بالا مین جو شخص فرطِ غم سے پچھاڑین کھا رہا ہے، اگر اس حالت مین اسکا کوئی زندہ دل دوست پاس آکر گانے بجانے لگے، تو کیا اس سے اسکے غم مین کچھ بھی تخفیف ہوگی؟ مطلق نہین! بلکہ سریلی آوازون مین اُسے تلخی محسوس ہوگی، اور سامانِ تفریح اسکے حق مین عذاب بنکر رہے گا،

جذبہ کے اہم خصائص اجمالاً بیان ہوچکے، ان کی پوری تصدیق تو ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ ہی سے کر سکتا ہے، البتہ کچھ مزید تائیدات صفحاتِ آیندہ مین بھی ملین گی،

اب دیکھنا یہ ہے کہ ہر جذبہ کی ترکیب کن عناصر سے ہوتی ہے؟ مشاہدۂ باطن سے معلوم ہوتا ہے کہ جذبہ کے اجزائے ترکیبی حسب ذیل ہوتے ہین،

(الف) ایک وقوفی کیفیت، یعنی مہیّج کا ادراک، مثلاً کسی عزیز کی خبرِ مرگ کوئی پرجوش داستان، کوئی مضحک واقعہ،

(ب) ایک خالص احساسی کیفیت، یعنی حظ یا کرب، انبساط یا انقباض، لذت یا الم کا احساس مختلف مدارجِ قوت کے ساتھ،

(ج) بعض متعین و معروف جسمانی تغیرات مثلاً غم مین آنسو بہنا، غصہ مین تیوریان چڑھ جانا، خوشی مین ہنسنے لگنا وغیرہ،

اتنے جز و پر عامی و عالم سب کو اتفاق ہے کہ تکوینِ جذبہ مین انھین عناصرِ ثلٰثہ کا وجود ہوتا ہے، یہ بھی مسلّم ہے کہ ہر جذبہ کی ابتدا کیفیت (الف) سے ہوتی ہے، لیکن

(حاشیہ ص ۱۷۰) ؎ مشہور مصرعہ "افسردہ دل افسردہ کند انجمنے را" اسی کیفیتِ نفسی کا ترجمان ہے،

اب علماے فن کے درمیان اختلاف اس مین آن کر واقع ہوا ہے، کہ (ب) اور (ج) مین ترتیباً کون جزو مقدم اور کون موخر ہوتا ہے، ؟ جس ترتیب سے یہ اجزا، اوپر درج ہوئے، عام خیال مین وہی ترتیب صحیح معلوم ہوتی ہے، اور چند سال پیشتر تک علماے نفسیات کا بھی اسی پر اتفاق تھا، یعنی انکے نقطہ خیال سے تکوین جذبہ کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ تاثیر تہیج سے معًا نفس مین ناگواری یا خوشگواری کی ایک وجدانی صورت پیدا ہوتی ہے، اور پھر اس وجدانی کیفیت کے معلول کے طور پر کچھ جسمانی تغیرات پیدا ہوتے ہین، جذبہ کا جوہر حقیقی وہی وجدانی کیفیت ہے، اور یہ تغیرات جسمانی اُسکے آثار یا مظاہر ہوتے ہین، اس نظریہ کے مطابق مثلاً ہم سے جب کوئی گستاخی سے پیش آتا ہے، تو معًا دل مین ایک طرح کا جوش پیدا ہوتا ہے، اور اسکے بعد ابرو پر بل پڑتے ہین، علیٰ ہٰذا خوشی کی بات سُن کر معًا دل مین انبساط کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، اور اسکے بعد چہرہ پر تبسم کی علامات ظاہر ہوتی ہین، یا کسی غم انگیز حادثہ کی اطلاع ملتی ہے، اور معًا ہما دل رنج کی ایک کیفیت محسوس کرتا ہے، اُسکے بعد آنکھون سے آنسو نکلتے ہین،

انیسوین صدی کے ربع آخر تک یہی نظریہ مقبول و مسلّم تھا، ۱۸۸۴ و ۱۸۸۵ء مین دو مشہور نفسیئین پروفیسر جیمس[1] اور ڈاکٹر لینگ[2] نے یہ دعوی کیا کہ ترتیب زمانی کے لحاظ سے

---

[1] ولیم جیمس- ہرورڈ یونیورسٹی (امریکہ) مین پروفیسر اور اپنے زمانہ مین نفسیات کا ممتاز ترین عالم تھا، سال وفات ۱۹۱۰ء

[2] ڈاکٹر لینگ کوپن ہیگن یونیورسٹی (ڈنمارک) مین پروفیسر اور عضویات کا مشہور عالم تھا،

(ب) کو (ج) پر نہیں، بلکہ (ج) کو (ب) پر تقدم حاصل ہے یعنی تاثر بہیج سے فوراً ہی نظام جسمانی میں کچھ تغیرات واقع ہوتے ہیں، اور ان تغیرات کے بعد، اور بطور انکے معلول کے نفس ایک کیفیت وجدانی سے متحسس ہوتا ہے، اس نظریہ کے لحاظ سے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا، کہ چونکہ ہمیں غصہ آیا، اس لئے ہم مارنے دوڑے، یا چونکہ ہمیں رنج ہوا، اس لئے آنسو نکل آئے، بلکہ صحیح یہ ہوگا، کہ ہم مارنے دوڑے اس لئے غصہ آیا، چونکہ ہمارے آنسو نکلے، اس لئے ہمیں رنج ہوا، چونکہ ہم ہنسے اس لئے ہمیں خوشی ہوئی وقس علی ہذا،

اسکے چند سال بعد ایک فرنچ عالم نفسیات پروفیسر ریبو نے "جیمس لینگ" کے نظریہ سے اصولاً اتفاق کرکے، ایک ترمیم یہ پیش کی کہ (ب) اور (ج) دو مختلف اور مستقلاً علاحدہ کیفیات ہی نہیں، بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رخ، ایک ہی واقعہ کے دو مظاہر ہیں اور اس لئے ان کے درمیان فصل زمانی ہوتا ہی نہیں جسکی بنا پر ایک کو دوسرے پر مقدم کہا جاسکے، ابتدا میں ان نظریات کی شدید مخالفت ہوئی، اور بحث و تنقید رد و قدح کا سلسلہ ایک حد تک اب بھی قائم ہے، لیکن علماے فن کی رائے رفتہ رفتہ انھیں نظریات خصوصاً پروفیسر ریبو کی رائے کی طرف زیادہ جھکتی گئی، اس لئے صفحات آیندہ میں جذبات کی تحلیل و تشریح انھیں کے مطابق کی جائیگی، ساتھ ہی ان نظریات پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں، ان کی اہمیت بھی نظر انداز نہ ہونے پائے گی، اور پہلے تو خود اس نظریہ ہی کی تشریح کرنی ہے،

اس سلسلہ میں سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے، کہ آیا کسی جذبہ کی تکوین جسمانی تغیرات کے بغیر، اور ان سے علیحدہ ممکن بھی ہے، ؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہمیں غصہ تو آجائے لیکن نہ پیشانی پر بل پڑنے پائیں، نہ چہرہ سرخ ہو، نہ نتھنے پھولیں، نہ آنکھیں باہر کی طرف ابھریں، نہ منہ میں کف بھرنے پائے، غرض، غصہ کے آثار کوئی بھی نہ طاری ہونے پائیں، اور غصہ آجائے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ کسی شخص پر دہشت کی کیفیت تو طاری ہوجائے، لیکن بدن پر رعشہ پڑجانا، تنفس کا تیز ہوجانا، چہرہ کا زرد پڑجانا، حرکت قلب کی رفتار تیز ہوجانا، یہ کوئی بھی علامات، دہشت نہ پیدا ہونے پائیں؟ کیا یہ ممکن ہے کہ دل میں جذبۂ مسرت تو پیدا ہوجائے لیکن آنکھوں میں چمک، لبوں پر مسکراہٹ اور چہرہ پر تازگی کے علامات نمودار نہ ہوں؟

کیا کوئی شخص بھی اپنے تجربہ کی بنا پر، ان سوالات کا جواب اثبات میں دے سکتا ہے؟ یہ ٹھیک ہے کہ آثارِ جسمانی کو علیحدہ رکھکر، غصہ، دہشت، یا مسرت کا محض تصور یا خیال بآسانی کیا جاسکتا ہے لیکن سوال اس تصور یا خیال کی بابت نہیں، سوال اصل جذبہ کے متعلق ہے، سوال لفظ و عبارت میں نہ ادا ہوسکنے والی اس وجدانی کیفیت کی بابت ہے، جس پر جذبہ کا اطلاق ہوتا ہے، جذبہ اور جذبہ کا تصور، یہ دونوں بالکل متبائن چیزیں ہیں، جذبہ کا تصور بے شبہہ بلا کسی قسم کے جسمانی تغیر کے پیدا ہوسکتا ہے لیکن خود جذبہ بغیر ان کے پیدا ہونا، کسی طرح ممکن نہیں، معلوم یہ ہوا کہ آثارِ جسمانی کا وجود جذبہ سے خارج اور علیحدہ نہیں، بلکہ جذبہ کے اندر ناگواری و خوشگواری کی جو وجدانی کیفیت پیدا رہتی ہے، اسکے لئے تغیرات جسمی کا ساتھ ہی ساتھ واقع ہونا ناگزیر ہے،

اسکے علاوہ، یہ ایک عام تجربہ ہے، کہ جب ہم خاص طرز پر بعض جسمانی تغیرات پیدا کر لیتے ہیں، تو بغیر کسی مہیج خارجی کے، اُن آثار جسمانی کے تناسب ایک احساسی کیفیت از خود پیدا ہو جاتی ہے، جو لوگ تھیٹر میں کام کرتے ہیں، انکا بیان ہے کہ "جن جذبات کی تصویر ہم الفاظ اور حرکات و سکنات کے ذریعہ سے حاضرین کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اتنی دیر کے لیے ہم میں واقعۃً وہی جذبات پیدا ہو جاتے ہیں، مثلاً جو شخص اپنی زبان اور جسمانی نقل و حرکت سے قزاق کا نمونہ دکھاتا ہے، اُسکے دل میں واقعی تھوڑی دیر کے لیے شقاوت و تشدد کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یا جو شخص ایک بیکس غمزدہ کا پارٹ کرتا ہے، وہ درحقیقت کچھ عرصہ کیلئے غم و صدمہ سے متالم رہتا ہے"[1]

۱؎ قدیم یورپ میں کمپنیلا نامی ایک شخص گذرا ہے، جو فن فراست و قیافہ شناسی کا ماہر سمجھا جاتا تھا، اسکی بابت انگلستان کا جادو بیان خطیب برک لکھتا ہے کہ "اس شخص کو قیافہ شناسی کے اصول سے کوئی ماہرانہ واقفیت نہ تھی، البتہ اسکو نقالی و محاکات میں کمال حاصل تھا، اسکے باعث جب جیسی چاہتا، بلا تکلف اپنی صورت ویسی ہی بنا لیتا، اسکے پاس جب کوئی شخص اپنے قیافہ کی شناخت کرانے آتا، تو اسکا عام دستور یہ تھا کہ جو آثار و علامات اُس شخص کے چہرہ پر دیکھتا ہو بہو وہی اپنے اوپر طاری کر لیتا، پھر اس محاکات سے جو کیفیات وہ اپنے نفس میں محسوس کرتا، وہی اپنے مخاطب کی طرف منسوب کر کے اسکے سامنے دہرا دیتا، اور اس طریقہ سے وہ عموماً کامیاب رہتا،" اسکے آگے برک خود اپنی ذات کے متعلق لکھتا ہے، کہ "جب میں کسی غضبناک، مغموم، یا جری شخص کی صورت کا

(دیکھیے ص ۱۷۶)

یہ سچ ہے کہ بعض مرتبہ اس تجربہ کے خلاف بھی واقع ہوتا ہے یعنی انسان اپنے اوپر کسی جذبہ کے آثارِ جسمانی طاری کرنے کے باوجود بھی اس جذبہ سے لذت یاب نہیں ہوتا، لیکن اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جن عضلات و اعصاب کو حرکت مین لانا لازمی ہو، وہ اسکی قوت ارادی کے تصرف و دسترس سے باہر ہوتے ہین، اس لئے ایسے موقع پر کل لازمی جسمانی تغیرات ہونے ہی نہین پاتے، پس ان مثالون کا وجود اس عام تجربہ کے معارض نہیں، اتنی بات کی تصدیق ایک عامی بھی اپنے ذاتی تجربہ سے کرسکتا ہے کہ اگر متصل چند منٹ تک اپنی صورت مغموم بنا کر رکھی جائے تو افسردگی دل اسی خواہ مخواہ محسوس ہونے لگے گی اسی طرح اگر کوئی شخص کچھ دیر تک اپنے چہرہ پر بشاشت اور خندہ روئی کے آثار طاری رکھے، تو قلب مین بھی شگفتگی محسوس کرنے لگے گا، مذہبی کتابون مین لکھا ہوا ہے، کہ جو شخص روزہ نہین رکھ سکتا، اُسے چاہئے کہ کم از کم اپنی صورت ہی روزہ دارون کی سی بنائے رکھے، یہ تعلیم سطحی و سرسری نہین، اسکی بنیاد اسی حکیمانہ اصول پر ہے، کہ علامات و آثار خارجی کو اندرونی کیفیات و احساسات کے پیدا کرنے مین دخل عظیم ہے، اور روزہ دارون کی سی صورت بنا لینے سے ایک خاصی حد تک وہ سیرت اور کیفیت قلبی بھی حاصل ہو جاتی ہے، جو روزہ سے مقصود و مطلوب ہے

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۵) اسی طرح جب میں اپنے اوپر کسی جذبہ کا ہیجان طاری کرتا ہوں، تو اکثر یہ ہوتا ہے، کہ مین خود غضب، غم، و جرأت کے جذبات سے اضطرارًا متحسس ہونے لگتا ہون"

(ماخوذ از "جیمس" "پرنسپلز آف سائکالوجی")

بعض ائمہ اسلام نے مسلمانوں کو غیر قوموں کی وضع اختیار کرنے اور ان کے ظاہری تشبہ سے جو اس تاکید کے ساتھ منع کیا ہے، اسکا راز بھی طبع بشری کی یہی خصوصیت ہے۔

ایک رسالہ کے مولف کو ایک زمانہ میں ہپناٹزم (عمل تنویم) کی مشق تھی، ایک روز اس نے ایک کم عمر معمول پر عمل ہپناٹزم کر کے اس سے فرمائش کی، کہ زبان خشک ہوجائے، چہرہ زرد پڑجائے، دل دھڑکنے لگے، جسم میں رعشہ پڑجائے، غرض احکام ہپناٹزم کے ذریعہ سے معمول پر تمام علامات خوف طاری کردئے، لیکن نام خوف یا دہشت کا نہیں لیا، جب معمول بیدار ہوا، اور اس سے خواب کی سرگذشت دریافت کی گئی، تو اس نے بیان کیا کہ میں کسی چیز سے ڈر گیا تھا، جب یہ دریافت کیا گیا کہ "آخر کس شے سے ڈر گیا تھا؟"، تو اسکے جواب میں وہ بجز اسکے کہ بس خود بخود ایک خوف سا معلوم ہو رہا تھا، اور کچھ نہ کہہ سکا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی طرح وہ آثار جسمانی پیدا کردئے جائیں، جو حالت خوف میں قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں تو بغیر کسی واقعی محرک خوف کے خوف کی جذبی کیفیت از خود وجود میں آجاتی ہے، اور اسی جذبہ خوف پر دیگر جذبات کو بھی قیاس کرنا چاہئے (مسمریزم اور ہپناٹزم کے ذریعہ سے بارہا اس قسم کے تجربات کئے گئے، اور بارہا اسی نتیجہ کی تصدیق ہوئی،

اسی کے ساتھ یہ بات بھی خیال میں رکھنے کی ہے کہ اگر کسی جذبہ کے آثار جسمانی کو روک دیا جائے، تو اس جذبہ کی وجدانی کیفیت بھی سرے سے نہ پیدا ہونے پائے گی مثلاً کوئی فعل ایسا ہے جو ہمارے روبرو کیا جاتا ہے، ہمیں بے اختیار غصہ آجاتا ہے۔

اب کی مرتبہ ہم نے عزم کرلیا، کہ اب وہ فعل جب ہمارے سامنے واقع ہوگا، ہم اپنے اور غصہ کی کوئی علامت نہ طاری ہونے دین گے، اب فرض کرو وہی فعل ہمارے سامنے دوہرایا گیا، لیکن اب کی نہ ہمارا ہاتھ مارنے کو اٹھا، نہ ہم خود اپنی جگہ سے نیم خیز ہوئے، نہ ہماری پیشانی پر ہلکی سے ہلکی شکن پڑی، نہ ہمارے چہرہ کے رنگ مین تغیر ہوا، غرض اگر ہم نے اپنے عضلات پر اسقدر قابو حاصل کرلیا ہے، کہ ہمارے جسم سے غیظ و غضب کی خفیف سی علامت بھی نہین ظاہر ہونے پاتی، تو ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر اسکی تصدیق کرسکتا ہے کہ ایسی حالت مین محض ظاہری نہین بلکہ انسان کے باطن مین بھی جذبہ کی کوئی احساسی کیفیت نہ پیدا ہوگی،

پھر اس نظریہ کی بڑی تائید، مریضون کے مشاہدات سے بھی نکلتی ہے ڈاکٹرون کے مشاہدہ مین ایسے صدہا مریض آچکے ہین، جنکے بعض اعضا مین فتور آجانیکے باعث اُن پر بعض جذبات کے آثار جسمانی نہ طاری ہوسکے، اور نتیجہ یہ ہوا کہ ان مین ان جذبات کی اندرونی کیفیت بھی نہ پیدا ہوسکی، یہان دو مثالین نمونہ کے طور پر پروفیسر ربیو کی کتاب سے لیکر درج کی جاتی ہین،

(۱) ایک نوجوان لڑکی ایک مرتبہ جگر و طحال کے انجماد خون کے مرض مین مبتلا ہوئی اس سے عام دوران خون مین جو اثر پڑا، وہ تو پڑا ہی، لیکن اسی کے ساتھ اس کی حیات نفسی مین بھی ایک عجیب انقلاب پیدا ہوگیا، زندہ دلی کی جگہ افسردگی نے لی خندہ جبینی و خوش طبعی کے بجائے مزاج مین چڑچڑا پن آگیا، پہلے جو چیزین ہنستے ہنستے

لٹا دیتی تھیں، اب ان سے مسکراہٹ تک نہ آتی، آخر کار یہ بے حسی اتنی بڑھی کہ رفتہ رفتہ والدین کے ساتھ محبت بھی اُسکے دل مین باقی نہ رہی،

(۲) ایک مجسٹریٹ، حالت صحت مین نہایت دانشمند تھا، ایک بار جگر کے کسی مرض مین مبتلا ہوا، نتیجہ یہ ہوا، کہ آخر کار اُسکی حیات احساسی تقریبًا بالکل فنا ہو گئی، غصہ، گرمجوشی، زندہ دلی، ان سب نے ساتھ چھوڑ دیا، اور گو حسب عادت تماشا گاہون مین اب بھی جایا کرتا، لیکن اب ان چیزون سے اُسے مطلق حظ نہ حاصل ہوتا، یہان تک کہ وہ اپنے وطن، اپنے گھر بار، اور اپنے اہل وعیال سے گویا بالکل بے تعلق ہو گیا، اور جب اُن کا ذکر کرتا، تو اس بے تعلقی وبے حسی سے کرتا گویا اقلیدس کی کوئی شکل بیان کر رہا ہے،

غرض، ان تمام شہادت کے مجموعہ سے اتنا تو بہر حال ثابت ہوتا ہے کہ کیفیات جذبی اور آثار جسمانی کے درمیان تلازم پایا جاتا ہے، نیز یہ کہ تلازم نفیًا واثباتًا دونو صورتون مین موجود رہتا ہے یعنی

(الف) جب آثار جسمانی طاری ہوتے ہین تو ہمیشہ کوئی کیفیت جذبی موجود ہو جاتی ہے، اور

(ب) جب آثار جسمانی طاری نہین ہوتے، تو کیفیت جذبی بھی کبھی نہین موجود ہوتی،

اسی تلازم کا دوسرا نام نسبت تعلیل ہے، تو گویا آثار جسمانی کا علت ادر

کیفیات جذبی کا معلول ہونا ثابت ہو چکا، اب گفتگو صرف یہ رہ جاتی ہے کہ آیا یہ دونوں واقعات متعاصر ہیں، یا ان میں تقدم و تاخر زمانی بھی پایا جاتا ہے،؟

پروفیسر جیمس اور اُسکے متبعین یہ جواب دیتے ہیں کہ پیشتر اعضاے جسم متاثر ہو لیتے ہیں، اسکے بعد نفس میں احساس کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، اور اس طرح آثار جسمانی کو احساس نفسی پر تقدم زمانی حاصل ہے، گویا ہم کسی کو اسلئے نہیں مارتے، کہ ہم غصہ میں ہوتے ہیں، بلکہ چونکہ مارتے ہیں، اس لئے غصہ میں آجاتے ہیں کسی خوفناک شے سے اسلئے نہیں بھاگتے، کہ اُس سے ڈرتے ہیں، بلکہ چونکہ بھاگتے ہیں، اس لئے ڈرتے ہیں کسی شے کو دیکھ کر اس لئے نہیں ہنستے، کہ حالت مسرت میں ہوتے ہیں، بلکہ چونکہ ہنستے ہیں، اسلئے مسرور ہوتے ہیں،

پروفیسر ربیو، جیسا کہ بیشتر کہا جا چکا ہے، گو نفس اصول سے بالکل متفق ہیں کہ آثار جسمانی کیفیات جذبی کی علت ہی ہیں، اسلئے کہ بغیر اول الذکر کے آخر الذکر کا وجود ممکن نہیں لیکن وہ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ان دونوں کا وقوع بالکل ایک ساتھ ہوتا ہے جنہیں ایک سکنڈ کے آگے پیچھے کو دخل نہیں، وہ کہتے ہیں، کہ جسطرح شعور، خلایاے مخ کی حرکت سے علیحدہ، اور اُس سے متاخر کوئی شے نہیں، اسی طرح جذبہ اور اُسکے آثار جسمانی بھی کوئی مستقلاً جداگانہ چیزیں نہیں، بلکہ ایک تصویر کے دو رخ، ایک ہی نور کے دو پرتو، ایک ہی علت (یعنی مہیج جذبہ انگیز) کے دو ہمزمان معلول، اور ایک ہی واقعہ کی (نفسی اور جسمی حیثیات سے) دو تعبیریں ہیں، جن میں سے ایک کو دوسرے سے مقدم

دموخر قرار دینا بے معنی ہے،

ماہیت جذبات کے اس نظریہ پر بعض مشہور علماے نفسیات نے اعتراضات بھی کیے ہین، مگر وہ بآسانی رفع ہو جاتے ہین، مثلاً ایک اعتراض یہ ہے کہ اس نظریہ کے مطابق، مظاہر جذبات کے تنوع کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے،؟ یعنی ایک ہی واقعہ سے احساس کی کیفیت نفسی جو پیدا ہوتی ہے، وہ تو مختلف افراد مین مشترک و یکسان ہوتی ہے پھر اسکے آثار جسمانی ہر شخص مین، دوسرون سے مختلف و متباین کیون ہوتے ہین،؟ مثلاً ایک غمناک حادثہ کی خبر پھیلتی ہے، اس سے ایک شخص کے صرف آنسو نکلتے ہین، دوسرا چیختا ہے، چلاتا ہے، بال نوچتا ہے، کپڑے پھاڑتا ہے، تیسرا سناٹے مین آکر بالکل چپ ہو جاتا ہے پس اگر جذبہ کا جوہر حقیقی تغیرات جسمی تسلیم کیے جائین، تو ان مین ایک ہی علت کے معلول ہونیکے باوجود، باہم اس قدر تباین بلکہ تخالف کیون ہے؟

لیکن یہ اعتراض ایسا ہے، کہ جذبہ کے متعلق ہر نظریہ پر یکسان وارد ہوتا ہے جس سے قدیم نظریہ بھی مستثنیٰ نہین، یہ مانا کہ جذبہ کا جوہر حقیقی کوئی تغیر جسمی نہین، بلکہ کیفیت نفسی ہے، تاہم یہ سوال بدستور قائم رہتا ہے کہ ایک ہی ہیجِ ایک جذبہ انگیز واقعہ سے مختلف افراد مختلف طرح پر کیون متحسس ہوتے ہین،؟ یورپ کی جنگ عمومی کے دوران مین، برطانیہ کا وزیر جنگ، لارڈ کچنر سمندر مین غرق ہو کر رہتا ہے، یہ واقعہ ایک ہی ہے لیکن اس خبر کا ایک طرف برطانیہ پر یہ اثر پڑتا ہے، کہ سارے ملک مین سناٹا سا چھا جاتا ہے، ملک مین آہ و شیون کی صدائین بلند ہونے لگتی ہین، عشرتکدے بےچراغ ہو جاتے ہین، ماتم کدے

آباد ہوجاتے ہین، اور دوسری طرف جرمنی پر یہ اثر پڑتا ہے کہ ساری سلطنت مین مسرّت کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے، گھر گھر شادیانے بجنے لگتے ہین، اور ہر جام مین فرحت و انبساط کی شراب چھلکنے لگتی ہے، ظاہر ہے کہ تحریکِ جذبہ کی علت ایک ہی واقعہ ہے، پھر ایک ہی علت کے دو متضاد معلول ایک ہی مہیج سے دو متناقض کیفیاتِ احساسی (یعنی کہین شدید غم اور کہین گہری مسرّت) کیونکر پیدا ہوئے؟

اس الزامی جواب سے قطع نظر کر کے، اصل یہ ہے، کہ (جیسا اوپر گذر چکا ہے) ہر جذبہ یا کیفیتِ شعوری، خواہ وہ وقوفی ہو یا احساسی ہمیشہ نفس کی کیفیاتِ سابقہ کے تابع ہوتی ہے یعنی ہر فرد اپنی گذشتہ تعلیم، طرزِ زندگی و حالات کی بنا پر، اپنے نفس کے اندر جس قسم اور جس درجہ کی استعداد و صلاحیت رکھتا ہے، اسی مناسبت سے ہر مہیج کی متاثر ہوتا ہے، اس کلیہ کو ایک واضح مثال کی مدد سے یون سمجھو، کہ مثلاً ایک شخص اقلیدس کی کسی شکل کا دعویٰ پڑھ کر سناتا ہے، ایک ماہر ریاضی اُسے سنتے ہی سمجھ جاتا ہے، اور فوراً ہی اُسے ثابت کر دیتا ہے لیکن جاہل دہقانی اپنے دماغ پر ہزار زور دیتا ہے مگر اسکی سمجھ مین کچھ نہین آتا، دماغ ریاضی دان اور جاہل دہقانی دونون رکھتے ہین، مہیج بھی دونون مین مشترک ہے باایں ہمہ ایک خالص مسئلہ کے سمجھنے مین دونون مین کس قدر عظیم الشان فرق ہے، اس تفاوتِ فہم کا سبب صرف یہ ہے، کہ ایک کا دماغ پیشتر سے تیار تھا اور دوسرے کا نہ تھا، ایک کے نفس مین سابق تجربہ و تعلیم کی بنا پر یہ استعداد موجود تھی، دوسرے کے نفس مین نہ تھی، پانی ہر جگہ برستا ہے لیکن ہر زمین یکسان لالہ زار نہین ہوجاتی، آفتاب

کی شعاعین کائنات کے ذرہ ذرہ پر یکسان پڑتی ہین لیکن اکتساب نور مین تمام ذرات مساوی نہین ہوتے، غرض استفادہ اور استعداد کی باہمی مناسبت کا قانون جسطرح عالم مادی مین ہر جگہ جاری ہے، اُسی طرح عالم نفسی پر بھی محیط ہے[1]، اور اس اصول کی بنا پر یہ بالکل قدرتی امر ہے، کہ ایک ہی مہیج ایک ہی جذبہ انگیز واقعہ سے مختلف افراد مختلف طریقوں پر متاثر ہون، اور یہ تباین خواہ کیفیاتِ احساسی کے لحاظ سے ہو، خواہ آثارِ جسمی کے لحاظ سے، پس یہ سوال، کہ مختلف افراد مین ایک ہی جذبہ کے آثار مختلف کیون ہوتے ہین، بطور اعتراض کے پیش کرنا بجائے خود ایک اساسی غلطی کرنا ہے، پھر یہ دعوٰی کرنا بھی واقعیت کے کس قدر خلاف ہے، کہ ایک ہی مہیج سے مختلف افراد نفسی حیثیت سے یکسان و مساوی متاثر ہوتے ہین! واقعہ یہ ہے کہ "حصول باندازۂ صلاحیت" کے قانون مذکورۂ بالا کے مطابق ایک ہی محرک سے مختلف افراد مین کیفیاتِ احساسی کا مختلف ہونا لازمی ہے، اور چونکہ آثارِ جسمانی کا کیفیاتِ احساسی کے متناسب ہونا ناگزیر ہے، پس مختلف و متباین ہونا بھی لازمی ہے، چنانچہ جو مثال شروع باب مین بیان کی گئی، اُسمین ایک ہی دردناک حادثہ کی اطلاع سے مختلف افراد پر مختلف اثراتِ احساسی طاری ہوئے، ایک شخص کو تھوڑا رنج ہوا، دوسرے کو زیادہ، تیسرے کو بہت زیادہ، اور اسی تفاوتِ احساس کی مناسبت سے اُن کے آثارِ جسمانی بھی باہم متباین رہے، یعنی ایک کے صرف آنسو نکلے، دوسرا چیخا، چلایا، کپڑے

---

[1] توفیق باندازۂ ہمت ہے ازل سے
آنکھون مین ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا
(غالبؔ)

پھاڑے، وقس علی ہذا، (جیمس کا نظریہ جو یہان اختیار کیا گیا، اسکی بنا پر ہمین اُن جملون کی ترتیب اُلٹ دینا چاہیئے تھی، یعنی یہ کہنا چاہیئے تھا، کہ چونکہ ایک محرک سے مختلف افراد کے قوائے جسمانی مختلف طور پر متاثر ہوئے اسلئے وہ احساس غم سے بھی مختلف طور پر متحسس ہوئے ایک کے محض آنسو نکلے اسلئے اُسے کم رنج ہوا، دوسرے نے چیخنا چلانا، کپڑے پھاڑنا شروع کیا، اسلئے اُسے بہت زائد رنج ہوا، وقس علی ہذا، مگر سہولت تفہیم کے خیال سے ہم نے یہان وہی اسلوب بیان قائم رکھا، جو عام خیال کے مطابق ہے)

ایک اور اعتراض نظریہ بالا پر یہ کیا گیا ہے، کہ اگر آثار جسمانی جذبہ کی ماہیت مین داخل ہین، تو اسکی کیا وجہ ہے کہ دو مختلف جذبات کے آثار بالکل ایک ہوتے ہین آنسو عموماً فرط غم مین نکلتے ہین، مگر کبھی کبھی شدت مسرت مین بھی نکل آتے ہین، چہرہ غصہ کے وقت بھی سرخ ہو جاتا ہے، اور ندامت کے موقع پر بھی انسان دوڑنا غصہ سے بھی شروع کر دیتا ہے اور خوف و دہشت سے بھی،

لیکن یہ اعتراض بھی مثل اعتراض سابق کے غلط فہمی پر مبنی ہے، دعوی ہرگز صحیح نہین کہ یہان جذبات کے آثار بالکل متحد ہوتے ہین، واقعہ صرف اتنا ہے کہ وہ باہم بہت کچھ مشابہ ہوتے ہین، تاہم انکے درمیان اختلافات بھی ہوتے ہین، جو اہل نظر سے مخفی نہین، یہ سچ ہے کہ چہرہ غصہ و شرم دونون حالتون مین سرخ ہو جاتا ہے، لیکن یہ دونون سرخیان بالکل ایک نہین ہوتین، غصہ کی سرخی اور ہوتی ہے، اور ندامت کی اور، غصہ مین چہرہ تمتمایا ہوا ہوتا ہے، ندامت کی سرخی مین شرم و حجاب کی بھی جھلک رہتی ہے، غصہ کی سرخی کا آغاز آنکھ سے ہوتا ہے، محبت

کی سرخی کا پیشانی سے اور ندامت کی سرخی کا کان اور رخسار سے، دوڑنا غصہ اور خوف دونوں حالتوں میں مشترک ہے لیکن کیا غضبناک شخص کے "جھپٹنے" اور دہشت زدہ کے "بھاگنے" کو کوئی بھی ایک سمجھ سکتا ہے؟ غصہ میں کسی چیز کی طرف "دوڑا جاتا ہے" دہشت میں اسکے بالعکس اس چیز سے "دوڑ (بھاگا) جاتا ہے" اسی طرح آنسو بہنے والے چہرہ کو دیکھنے سے ایک نظر صاف معلوم ہوجاتا ہے کہ آنسو فرطِ غم سے بہ رہے ہیں یا شدتِ مسرت سے، یا تیز مرچ کے کھانے سے غرض کوئی دو جذبات آثارِ جسمانی کے لحاظ سے باہم مشابہ کتنے ہی ہوں، تاہم بالکل متحد نہیں ہوجاتے، اور تشابہ آثار کا باعث یہ ہوتا ہے، کہ وہ جذبات خود ایک دوسرے کے مماثل ہوتے ہیں آثارِ جسمانی کی تکوین کے اصول و قوانین کی تشریح فلسفۂ جذبات باب (۵) میں ملے گی،

سلسلۂ برکلی

اس سلسلہ مین تین کتابین داخل ہین

"برکلی"

اس مجموعہ مین برکلے کے سوانح، اُنکی فلسفیانہ تصنیفات کی ناقدانہ تلخیص اور اُسکے فلسفۂ تصوریت کی تشریح و تنقید ہے، از پروفیسر عبدالباری ندوی، قیمت :- عہ

مبادئ علم انسانی

برکلے کی سب سے معرکۃ الآرا کتاب "پرنسپلس آف ہیومن نالج" کا ترجمہ، جسمین مادیت کا ابطال ہی، اور یہ ثابت کیا گیا ہی کہ "ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود نہین" از پروفیسر عبدالباری ندوی، قیمت " " " " " " عہ

"مکالماتِ برکلی"

برکلے کے "ڈائلاگس" کا ترجمہ جس مین مکالمہ کی صورت مین برکلے نے اپنے خاص فلسفہ کی تشریح کی ہے، از مولوی عبدالماجد بی اے، قیمت :- - - عہ

"منیجر"
دارالمصنفین، اعظم گڈھ،

طابع :- محمد اویس وارثی

۱۰۰

ع۲۱۲م
(م ق)

DUE DATE

۳۲۳۰،<۱

٢١٣٤ ١٠٠

(م ف)

٣٣٠٧١

Date	No.	Date	No.